شرح الالهيات من كتاب الشفاء

از

مهدی بن ابی ذر النراقی

معروف به

ملا مهدی نراقی

باهتمام

دکتر مهدی محقق

تهران ۱۳۶۵





موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

شرح الالهيات من كتاب الشفاء

از

مهدي بن ابي ذر النراقي

معروف به

ملا مهدی نراقی

باهتمام

دکتر مهدی محقق

تهران ۱۳۶۵

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۴

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳ـ۱۴۵ـ۱۳ ، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب شرح الالهیات من کتاب الشفاء
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۱۰۰۰ ریال

مرکز فروش :

۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران ، اول خیابان فرانسه

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر : مهدی محقق

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، قسمت امور عامّه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸ ؛ چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری : مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، آماده‌چاپ)

٤ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی) ، به‌اهتمام دکترمهدی‌محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چندپرسش ورساله درروش سلوك وخلوت نشینی ، با ترجمه ومقدمه به زبان فرانسه ، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸ ، چاپ دوم پاریس ۱۳۶٤)

٦ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شد: ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی وخلاصه افکار آن حکیم به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵٦ چاپ دوم تهران ۱۳٦۲)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق ودکتر ابراهیم دیباجی ودکتر سیّد علی موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱٤ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان نمای، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳٦۲)

۱٦ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ ـ بیست مقاله در مباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس وترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ، چاپ دوم ۱۳۶۳)

۱۸ ـ انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤) ،

۱۹ ـ الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفورلاری وحکمت عمادیه ، بهاهتمام دکترنیکولاهیر ودکترسیّد علی‌موسوی بهبهانی وترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .

۲۰ ـ دیوان اشعار ورسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .

۲۱ ـ دیوان ناصر خسرو (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۲ ـ شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل‌جروسلیمان پینس وترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۳ ـ رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲٤ ـ تلخیص المحصّل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل وفوائدکلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲۵ ـ نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ـ ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .

۲۶ ـ شرح بیست وپنج مقدمهٔ ابن میمون ازابوعبدالله محمد بن ابی‌بکرتبریزی ، به اهتمام دکترمهدی محقق وترجمهٔ فارسی از دکترسید جعفرسجّادی وترجمهٔ انگلیسی بیست وپنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده۱۳۶۰) .

۲۷ ـ الشّامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۸ ـ الامد علی الابد . ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفسور راورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ‌شده دربیروت ۱۳۵۷)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو ازفلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ ـ معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن‌شیخ زین‌الدین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی وترجمهٔ چهل حدیث درفضیلت علم وتکریم علما ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳٦٤)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدّمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ ـ یاد نامهٔ ادیب نیشابوری ، مشتمل برزندگانی استاد ومجموعهٔ مقالات در مباحث علمی وادبی ، باهتمام دکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳٦٥) .

۳٤ ـ شرح الالهیات من کتاب الشّفاء ، ملاّ مهدی نراقی ، به اهتمام دکترمهدی‌محقق با مقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳٦٥) .

۳٥ ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرمُوت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمدآرام (چاپ شده ۱۳٦۳)

۳٦ـ المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده۱۳٦۳)

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

۳۸ ـ الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی‌شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله‌السّیوری ، مفتاح الباب ، ابوالفتح بن مخدوم‌الحسینی ، العربشاهی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳٦٥) .

۳۹ ـ فلسفهٔ علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمهٔ احمد آرام (زیر چاپ)

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

یا مَنْ لایُرجَی الشِّفاءُ إلّا مِنْ جودِهِ ولا یُطلَبُ النَّجاةُ إلّا مِنْ فَیضِ وُجُودِهِ .

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که دراروپا به اویسنّا Avicenna مشهور است درسال ۳۷۰ هجری متولّد شد و در ۴۲۸ رخت ازین جهان بربست . حاصل زندگی نسبةً کوتاه این نابغهٔ دوران تربیت شاگردان دانشمند ومبرّز وتألیف کتابهای علمی ومفید بود . شاگردان اوهمچون بهمنیار بن مرزبان وابوعُبید جوزجانی وابوعبدالله معصومی وابوالحسن علی نسائی وابن زیله ومانند اینها هریک بسهم خود اندیشه‌ها وافکار استاد را به شرق وغرب عالم اسلامی گسترش دادند وآثار ارجمند شیخ بسیار زود از دروازه‌های حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بیرون رفت وتا قلب اروپا مراکز علمی ومعاهد فلسفی را منوّر ودرخشان ساخت .

پیش از ابن سینا حنین بن اسحق با ترجمهٔ متجاوز از صد اثر ازجالینوس دانشمند فرغامسی، آن پزشک نامدار را بعنوان سیّد الطّب به‌عالم اسلام معرفی کرد، وهمچنین ابونصر فارابی با نقل وتحلیل آثار ارسطو آن فیلسوف عهد باستان را بعنوان حکیم علی الاطلاق برجهان علمی‌اسلام عرضه نمود، ولی ظهورابن‌سینا واحاطه او به‌طبّ وفلسفه وگسترش ونوآوری‌های او در هردو فن ، ارسطو وجالینوسی تازه نفس وارد میدان علم وتمدّن اسلامی کرد والحق که او نمونه‌ای کامل از طبیب فاضل وفیلسوف کامل بود

که اثراندیشه‌اش درهمهٔ پزشکان وفیلسوفان پس از او نمودار ونمایان است .

در این مقدّمهٔ کوتاه مجال آن نیست که به شرح احوال وبرشمردن آثار این حکیم بزرگ بپردازیم چه آنکه صدها کتاب ومقاله بزبانهای مختلف در شرح احوال وافکار او بزبانهای مختلف نوشته شده و برای آگاهی از آثار فراوان اودر زمینه‌های مختلف علوم اسلامی کافی‌است که خوانندگان به دوکتاب : «مؤلّفات ابن سینا» ازجورج قنواتی (قاهره ۱۹۵۰ م .) و«فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا» از دکتر یحیی مهدوی (تهران ۱۳۳۳ هـ . ش .)مراجعه بفرمایند ومناسب حال ومقام دراین گفتار آنست که کلماتی چند دربارهٔ شفا وشرح نراقی برالهیّات شفا وکیفت تهیّه متن حاضرآورده شود .

کتاب الشّفاء

ابن‌سینا کتابهای متعدّدی درفلسفه ازجمله کتاب النّجاة ، والإشارات والتّنبیهات ، وعیون الحکمة ، ودانش‌نامه علائی برشته تحریر درآورده ولی از همه مهمتر و مبسوط ترکتاب شفای اوست که در واقع نخستین دائرة المعارف علوم وفلسفه درعالم اسلام بشمار می‌آید چنانکه مهمترین ومفصّل‌ترین کتابهای پزشکی او کتاب قانون است که ظهور آن کتابهای پیشین را متروك و منسوخ کرد[1] . برخی از دانشمندان برتسمیه این دو کتاب خرده گرفته که شفامناسب باپزشکی است وقانون با فلسفه تناسب دارد وبرخی دیگر درتوجیه این نام‌گذاری گفته‌اند که ابن سینا با این عمل خواسته بفهماند که اهمیّت طبّ نفوس نزد اوکمتر ازطبّ اجسام نیست ونیز فلسفه اومتاثّرازطبّ وطبّ او متأثّر ازفلسفه بوده‌است[2] واین تعبیر پیشینیان که فلسفه طبّ روح وطبّ فلسفهٔ بدن است[3] ناظر بهمین حقیقت می‌باشد .

ابن سینا درکتاب شفا از هیچ بحث ومطلبی درفلسفه فروگذاری نکرده وآن را

۱- قفطی ، تاریخ الحکماء (ترجمه فارسی ، تهران ۱۳۴۷ هـ . ش.م) ، ص ۳۲۱ .

۲- مقدمهٔ کتاب الشفاء ، المنطق ، المدخل (چاپ قاهره ۱۹۵۲م) ، ص ۲ .

۳- تمکین Owsei Temkin مطالعاتی دربارهٔ طب اسکندرانی در دوره متأخر ، مجلهٔ تاریخ پزشکی ، سال ۱۹۳۵م . شماره ۳ صفحهٔ ۴۱۸ .

بگونه‌ای تدوین کرده که خوانندگان از کتابهای دیگر بی‌نیاز باشند چنانکه خود می‌گوید: « وقد قضيت الحاجة فی ذلک فيما صنّفته من كتاب الشّفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل حتّى الموسيقى بالشّرح والتّفصيل[1] و درجائی دیگر گوید: « ومن اراد الحقّ على طريق فيه ترضّ مّا إلى الشّركاء وبسط كثير، وتلويح بمالو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب »[2].

واز این روی بوده است که او خود در زمان حیاتش با وجود مشاغل اداری و گرفتاریهای دنیوی بتدریس این کتاب می‌پرداخته است چنانکه بیهقی می‌گوید: « طالبان علم هرشب درخانهٔ استاد جمع می‌شدند ابوعبید پاره‌ای از کتاب شفاء، ومعصومی پاره‌ای از قانون، وابن زیله پاره‌ای از اشارات، وبهمن‌یار پاره‌ای ازحاصل ومحصول را براو قراءت می‌کردند »[3].

در بارهٔ کیفیّت تدوین شفا بهترین ماخذ همان سرگذشت ابن سینا است که بوسیلهٔ شاگردش ابوعبید جوزجانی تدوین وتکمیل شده و ارباب تراجم احوال حکما همچون قفطی وابن ابی اصیبعه وبیهقی وشهرزوری از آن استفاده ودرکتابهای خود نقل کرده‌اند. این ابوعبیده که از نزدیک ترین شاگردان و ملازمان استاد بوده کیفیت پیوستن باستاد وملازمت اوراکه حاوی بسیاری از نکات مهم در روش علمی ابن سینا وچگونگی تدوین آثار اوست به تفصیل شرح داده که درنسخه‌های کتاب شفا پیش از مقدّمهٔ ابن سینا نقل شده است وچون سخنان ابوعبید از اهمیّت فراوانی برخوردار است مناسب دانسته شدکه ترجمهٔ فارسی آن در این گفتار آورده شود:

«دوستی ورغبت من درعلوم حکمی واقتباس ازمعارف حقیقی مرا به ترك خانه ودیار ومهاجرت به بلاد اقامتگاه شیخ الرّئیس — خداوند روزگار اورا پایدار بداراد — فرا خواند؛ زیرا اخباری که ازاو به من‌رسید وسخنانی که از او برمن‌عرضه شد موجب گردید

۱- ابن سینا، المباحثات، در ارسطو عندالعرب عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲۱.

۲- كتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص ۱۰.

۳- بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (دمشق ۱۳۶۵ ه. ق. ۱۹۴۶ م.)، ص ۶۲.

که ازمیان کسانی که مذکور باین صناعت ومنسوب باین علم‌اند فقط بدو روی آورم . ازاخباری که از او به من رسیده بود این بود که او درعنفوان جوانی که هنوز دو دهه از عمر او نگذشته ماهر دراین علوم شده وکتابهای بسیاری تألیف کرده است جزآنکه او بآثارش کم توجه وبه ضبط نسخه‌های آن بی اعتنا است . ازین روی رغبت من راست آمد که قصد او کنم وبه ملازمتش به پیوندم واز او خواهش و التماس کنم که بر تالیف اهتمام ورزد ومن به ضبط تالیفات او همت گمارم .

سپس من بسوی او شتافتم هنگامی که درگرگان اقامت داشت وسن او قریب به سی ودو سال بود ودرآن هنگام اوگرفتار خدمت سلطان وتصرف در اعمال او بود واین امر همهٔ اوقات اورا اشغال کرده بود وفقط درفرصت‌های کم بود که درآن قسمتی ازمنطق وطبیعیات را برمن املا کرد وهرگاه ازاو می‌خواستم که کتابهای بزرگ وشروح را تالیف کند مرا به متون وشروحی که در دیار خود تالیف کرده بود حواله می‌داد وشنیده بودم که آن تالیفات متفرق ومتشتت گشته ومالکان نسخه‌های آنها برخواهندگـــــان بسیار بخل می‌ورزند . اما او عادت نداشت که برای خود نسخه‌ای نگه دارد همچنانکه در عادتش نبود که کتاب را از روی دستور (= پیش نویس) بنویسد ویا از سواد به بیاض درآورد بلکه نسخه‌ای را می‌نوشت ویا املا می‌کرد وآن را به خواهندگان آنها می‌بخشید وبا وجود این خود گرفتار محنت‌های پی درپی شده وکتابهایش عرضهٔ دستبرد حوادث گردیده بوده .

من چند سالی با اوماندم وازگرگان به ری وازری به همدان نقل‌مکان کردیم واو به‌وزارت ملک شمس الدوله مشغول گردید واین اشتغال اومایهٔ اندوه وتباهی روزگار ما شد وامید ما ازبدست آوردن تالیفات نایاب اوسست گردید وازاوخواستیم که آنهارا دوباره بنویسد واو درپاسخ گفت : «وقت من به اشتغال بالفاظ وشرح آنها نمی رسد و نشاطی‌هم برای آن ندارم اگرمی‌خواهید با آنچه که برای من میسراست کتابی جامع برترتیبی که مرا پیش آید برای شما تالیف می کنم» . ما بدان رضایت دادیم وخواستیم که از طبیعیات آغاز کند واوچنین کرد ونزدیک بیست ورقه نوشت سپس مشاغل سلطانی

سبب انقطاع این کار گردید .

روزگار ضربات خود را وارد ساخت وآن سلطنت منقطع گردید واو مصمّم شد که در قلمرو آن دولت نماند و به آن خدمت برنگردد واندیشه‌اش براین استوار گشت که راه احتیاط وسبیل مطلوب او اینست که پنهان بماند وفرصتی طلبد تا از آن دیار دور گردد ومن این خلوت وفراغت اورا مغتنم شمرده واورا وادار به تمام کردن کتاب شفا کردم و او خود با جدّی وافر به تصنیف آن روی آورد وطبیعیّات والهیّات را — بجز کتاب الحیوان والنّبات — درمدّت بیست روز بپایان رساند بدون اینکه به کتابی حاضر مراجعه کند وفقط برطبع خود اعتماد کرده بود. او ازمنطق آغاز کرد وخطبه وآنچه را که بآن مربوط بود نوشت .

سپس اعیان آن دولت برپنهانی اوخشم گرفتند وعزم جدائی اورا ناخوش داشتند وگمان بردند که آهنگ مکیدت دارد و یا میل بردشمنی را در سر می‌پروراند . برخی از خادمان خالص اوکوشیدند اورا در مهلکه‌ای بیفکنند تا از اموال او برمتاع دنیا دست یابند وجماعتی از شاگردان او — که سابقهٔ احسان اوبآنان اگر بیاد می‌آوردند باید مانع ازآزردن او می‌شد — بد خواهان را برمحل اختفای اوآگاه ساختند و سپس او گرفتار شد وبه قلعه فردجان محبوس گردید و به مدّت چهارماه درآنجا ماند تاآنکه اسباب آن ناحیه برفیصله امرتقرّر یافت ومنازعان آنجا را رها کردند و اوآزادگشت وبه بازگشت به وزارت نامزد شد واواعتذارجست ومهلت خواست سپس اورا معذور داشتند . ودر آنجا به منطق مشغول گشت وکتابهائی دراختیار او قرارگرفت و پا بپای آن کتب وبرروشی که قوم درآنها اتخاذ کرده بودند آن را عرضه داشت وبرروشی سخن گفت که اقوال آنان را مورد انکارقرار دهد از این روی منطق به طول انجامید ودر اصفهان پایان یافت .

وامّا ریاضیّات را بر روش اختصار در زمان گذشته نوشته بود وسپس آن را به کتاب شفاء افزود . وکتاب الحیوان والنّبات را نیزتالیف کرد واز این کتاب‌ها فارغ گشت ودر بیشترکتاب الحیوان از کتاب ارسطوطالیس فیاسوف پیروی کرد واضافاتی را

برآن افزود ودراین هنگام سنّ اوبچهل رسیده بود »[1] .

ابن سینا خود درآغاز منطق شفا مقدّمه‌ای داردکه درآن ترتیب تالیف کتاب وروشی راکه درآن بکار برده بامقایسه با روشی که درکتابهای دیگرخود منظور نموده بیان می‌دارد و چون این مقدّمه خود دارای فوائد علمی است و نیز مکمّل مقدّمهٔ ابوعبید است ترجمهٔ فارسی آن نیز در این مقدّمه یاد می‌گردد :

« غرض ما دراین کتاب ، که امیدواریم روزگارمهلت ختم آن وتوفیق خداوند نظم آن را برای ما میسّر گرداند ، اینست که نتیجه اصولی راکه درعلوم فلسفی منسوب به قدما مورد تحقیق قرار داده‌ایم درآن بیاوریم همان اصول که برنظر مرتّب و محقّق پایه نهاده شده وبا نیروی فهم برادراك حق استنباط گردیده ودر رسیدن بآن زمانی دراز کوشش شده است ، تا آنکه پایان آن بر جمله‌ای استوارگردیده که اکثرآراء برآن متّفق وپرده‌های اهواء ازآنها مهجور است .

درتدوین این کتاب نهایت کوشش خود را بکاربردم که بیشترمباحث این صناعت را درآن بگنجانم ، ودرهرجائی به موارد شبهه اشاره کنم وآنها را باندازه توانائی خود باآشکارنمودن حقیقت حلّ نمایم ، وهمراه با اصول فروع را یادآورشوم مگرآنچه را که اطمینان داریم که تبصیر وتصویر آن برمستبصران منکشف و متحقّق است ، ویا آنچه راکه ازیاد من رفته وبرای فکرمن آشکار نگردیده است .

در اختصار الفاظ ودوری ازتکرار نهایت جدّ وجهد را بکار بستم مگرآنچه که از روی خطا وسهو واقع شده است ، ودر نقض مکتب‌هائی که بطلان عقائدشان آشکار است ویا تقریر وتعریف اصول وقوانین ما مارا از اشتغال بآن مذاهب بی‌نیاز می‌کند ازتطویل وبسیارگوئی اجتناب کردم . ودرکتابهای پیشینیان مطلب مهمّی یافت نمی‌شودکه من آن را دراین کتاب یاد نکرده باشم واگر درجائی که عادة اثبات مطلبی درآنجا باید باشد آن مطلب یاد نگردیده درجائی دیگرکه من آن را مناسب تردانسته‌ام

1- مقدمهٔ ابوعبید جوزجانی ، المدخل ازمنطق شفا ، ص ٤ - ١ .

یافت می‌شود . وآنچه را هم که فکر من آن را دریافته ونظرمن آن را بدست آورده، خاصّه درعلم طبیعت و ما بعد طبیعت ومنطق ، به کتاب افزودم . عادت براین جاری شده است که دانشمندان مطالبی راکه ارتباط با منطق ندارد بلکه جزء صناعت حکمت یعنی فلسفهٔ اولی است همراه با مبادی منطق ذکر کنند ومن از این عمل خود داری جستم وزمان را بدان تباه نساختم وذکرآن مطالب را برای جای خود بتأخیر انداختم .

سپس اندیشیدم که کتابی دیگر پس از این کتاب تالیف کنم وآن را «کتاب اللواحق » بنامم که آن باآخرعمرم پایان پذیرد وباندازه‌ای که هرسال تمام می‌شود مورّخ گردد وآن کتاب همچون شرحی برای این کتاب وتفریعی برای اصول آن وبسطی برای معانی موجزآن خواهد بود .

غیر از این دو کتاب مراکتابی دیگراست که من درآن فلسفه را بنابرآنچه که در طبع است ورأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم ودرآن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده واز مخالفت باآنان پرهیز نگردیده آن‌گونه‌که در غیرآن‌کتاب پرهیزشده است و این‌کتاب همان‌کتاب است‌که من آن را « فی الفلسفة المشرقیة » موسوم ساخته ام .

اما این‌کتاب (= الشّفاء) مطالب آن بیشتر بسط داده شده وجانب شریکان مشّائی بیشتر رعایت‌گردیده‌است. وآنکه طالب حقّی است‌که درآن شائبه‌ای نباشد بدان‌کتاب (= فی الفلسفة المشرقیة) روی آورد وآنکه طالب حقّی‌است‌که درآن رضایت مندی شرکا وبسط فراوان درآن باشد ونیز روشنگرچیزی باشدکه اگرفهمیده گردد ازکتاب دیگر بی‌نیاز می‌شود باید باین کتاب (=کتاب الشّفاء) بپردازد .

در افتتاح این‌کتاب از منطق آغازکردم وکوشیدم‌که درآن ترتیب‌کتابهای صاحب منطق (= ارسطو) را رعایت‌کنم واسرار ولطائفی درآن وارد ساختم‌که در کتابهای موجود یافت نمی‌شد، پس‌ازآن به علم‌طبیعی پرداختم ودراین صناعت نتوانستم در بیشتر اشیاء به محاذات وپیروی تصانیف وتذاکیر پیشوا (= ارسطو) گام بردارم ، سپس به‌علم‌هندسه روی‌آوردم وکتاب اسطقسات اقلیدس‌را با لطافتی خاص مختصرکردم

وشبهه‌های آن را گشودم وبرهمین اکتفا کردم ، وهمزمان با آن بهمان کیفیّت کتاب مجسطی درهیئت را مختصر کردم که با وجود اختصاربیان وتفهیمی را دربرداشت وبعد ازفراغت ازآن اضافاتی راکه دانشجو واجب است برای تکمیل آن صناعت بداند ودر آن احکام رصدیّه را با قوانین طبیعی مطابقت دهد بآن افزودم ، پس ازآن کتاب المدخل فی الحساب را با اختصار آوردم وسپس صناعت ریاضیّون را با علم موسیقی بر وجهی که برای خود آشکار بود با بحثی طویل ونظری دقیق بپایان رساندم . و پس ازآن کتاب را با علمی که به ما بعد الطّبیعه منسوب است با اقسام ووجوه آن ختم ودر آن به گونهٔ اجمال درعلم اخلاق وسیاسات اشاره کردم تا اینکه درآن کتابی مفرد که جامع باشد تالیف کنم .

واین کتاب با وجود خردی حجم دارای علم بسیار است واز متامّل ومتدبّر آن تقریباً چیزی از این صناعت فوت نمی‌گردد ودارای زیاداتی است که عادة درکتابهای دیگریافت نمی‌شود» .

ازکتاب اللّواحق که ابن سینا درمقدمهٔ خود یادکرده اثری در دست نیست او درجاهای دیگر نیز اشاره باین کتاب کرده است ازجمله درپایان موسیقی شفا می‌گوید : « ولنقتصر علی‌هذا المبلغ من علم الموسیقیّ وستجد فی کتاب اللّواحق تفریعات وزیادات کثیرة ان شاءالله تعالی »[1] ودرآغاز کتابی که با نام « منطق المشرقیین » چاپ شده پس از ذکرکتاب شفا چنین گوید : « وسنعطیهم فی اللّواحق ما یصلح لهم زیادة علی ما أخذوه وعلی کلّ حال فالاستعانة بالله وحده »[2] .

ونیزازکتاب «الفلسفة المشرقیّهٔ» اوفقط قسمتی که دربارهٔ منطق است بنام منطق المشرقیّین بدست مارسیده وبرخی ازدانشمندان معتقدند که مراد ابن سیناازمشرقیّین علمای مشائی بغدادهستند دربرابرمغربیّین که به‌شارحان ارسطوئی همچون اسکندر افرودیسی[3]

۱- ابن سینا ، جوامع علم الموسیقی ، ص۱۵۲ .

۲- ابن‌سینا ، منطق المشرقیین (قاهره ۱۹۱۰ م.) ص ٤ .

۳- Alexander of Aphrodisias .

وثامسطیوس[1] ویحیی النحوی[2] اطلاق می‌شود[3]. و ابن سینا در کتاب الانصاف خود میان این‌دوگروه یعنی مشرقیّین ومغربیّین به‌انصاف وحکمیت برخاسته وصد وبیست وهشت هزار مسأله را در آن کتاب ذکر کرده است [4].

افکار فلسفی ابن سینا در شفا بوسیلهٔ شاگردان وشاگردان شاگردان او بسیار سریع منتشرشد بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا درتدوین کتاب التحصیل[5] تحت تأثیر مستقیم استاد خود بود وشاگرد برجسته بهمنیار ابوالعباس لوکری کتاب بیان الحقّ بضمان الصّدق[6] را تالیف کرد وبوسیله اوفلسفه مشّائی که مبتنی برعقائد و آراء فارابی وابن سینا بود در خراسان منتشر شد [7].

با وجود اینکه غزّالی کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ برعقائد وافکار فیلسوفان مشائی نوشت ولبهٔ تیز تیغ آن متوجّه دوشخصیت بزرگ فلسفی فارابی وابن سینا بود کمتر فیلسوف ومتکلّمی را درحوزه علوم وتمدن اسلامی می‌توان یافت که تحت تاثیر ابن‌سینا

۱- Themistius .　　۲- John Philoponos .

۳- مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر ارسطو عندالعرب (قاهره ۱۹٤۷ م.) ، ص ۲٤ .

٤- ابن سینا ، المباحثات ، ص ۱۲۱ . برای آگاهی بیشتر ازکلمهٔ « مشرقیه » رجوع شود به مقالهٔ نالینو C. Nallino که بوسیله عبد الرحمن بدوی ترجمه وتحت عنوان : « محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة » درکتاب « التراث الیونانی فی‌الحضارة الاسلامیة» (قاهره ۱۹٤٦ م.) ، ص ۲۹۳ - ۲٤٥ چاپ شده است وهمچنین تحقیق مفید وممتع دکتر یحیی مهدوی که درفهرست خود ذیل الحکمة المشرقیة ص ۷۸ - ۸۰ آورده اند .

٥- این کتاب بوسیلهٔ مرحوم مرتضی مطهری‌تصحیح و در سال ۱۳٤۹ ه.ش. بوسیلهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی‌دانشگاه تهران ، چاپ شده است وترجمهٔ فارسی‌آن تحت عنوان « جام جهان نمای » بوسیله استاد عبدالله نورانی‌تصحیح ودر سال ۱۳٦۱ ه. ش. بوسیلهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران چاپ شده است .

٦- ازکتاب بیان الحق لوکری نسخه‌ای کامل بشمارهٔ ۱۰۸ درکتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و قسمت مدخل از منطق آن باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی تصحیح وبا مقدمه‌ای مبسوط ومفید بوسیلهٔ انتشارات امیرکبیر درسال ۱۳٦٤ ه.ش. چاپ شده‌است .

۷- شهرزوری ، نزهة الارواح ، (حیدرآباد ۱۹۷٦ م) ، ج ۲ ص ٥٥ .

قرار نگرفته باشد از شهرستانی و فخررازی ونصیر الدین طوسی گرفته تا نسفی و ایجی وتفتازانی در آثارهمه اینها ردّ پای ابن سینا وفلسفهٔ سینوی بنحو آشکارمشاهده می شود. شهرت شفای ابن سینا بسیار زود ازدامنهٔ حوزه های علمی شرق تجاوز کرد ودرمدارس مغرب زمین گسترش یافت. هنوزیک قرن از وفات ابن سینا نگذشته بود که ترجمه های پاره ای ازشفای او آغازشد وبسرعت در عاصمه های بزرگ اروپائی راه یافت واین نفوذ چنان بود که در اوائل قرن سیزدهم مکتب «سینوی لاتینی» دربرابر «ابن رشد لاتینی» کاملاً چهره خود را نمایان ساخت و بزرگانی همچون روجربیکن (۱) والبرت کبیر(۲) به آثارعلمی ابن‌سینا توجّه خاصی مبذول داشتند وبزرگانی‌دیگرهمچون گیوم دو رونی(۳) وتوماس اکویناس(۴) از ترس نفوذ او درصدد معارضه وردّ ونقض اوبرآمدند واین نشان دهنده اثرعمیق ابن سینا درحرکت فکری گسترده دانشمندان دین وفلسفه درزمانی است که فلسفهٔ مدرسه ای (= اسکولاستیک) دراوج ترقّی وتعالی خود بوده است. مسائلی که ابن سینا درالهیات شفا دربارهٔ ذات وصفات واجب الوجود وکیفیت صدور عالم‌ازاو ورابطه خالق بامخلوق وهمچنین‌نحوه توفیق‌میان عقل ونقل‌بیان داشته‌ازمهمترین موضوعاتی بوده‌است که استادان دانشکدهٔ الهیات پاریس را مدتها بخود مشغول داشته است(۵). علی رغم توجّه شدید اروپائیان به آثارفلسفی ابن‌سینا وبحث وفحص درمطالب آن، درعالم اسلام خاصّه‌درحوزه های علمی اهل‌تسنّن‌موج شدیدی برعلیه او برخاست

۱ - Roger Bacon

۲ - Albert le grand

۳ - Guillaume d' Auvergne

٤ - Saint Thomas d'Aquin

۵- نقل ازمقدمه کتاب الشفا، المنطق، المدخل، ص ۳۰ - ۳۱. کتاب الشفاء در لاتینی باشتباه Liber Sufficientiae خوانده شده برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ دالورنی M. T. d'Alverny تحت عنوان: یادداشتهائی در بارهٔ ترجمه های آثار ابن‌سینا در قرون وسطی‌در مجلهٔ اسناد تاریخ اندیشه وادب قرون وسطی[AHD] بنقل‌ازکتاب ارسطو واسلام تالیف پیترز F. E. Peters (دانشگاه نیویورک ۱۹٤۸م.)، ص ۱۰۵ وهمچنین مقاله آقای دکتریحیی مهدوی تحت عنوان: «از هزاره‌ای به هزارهٔ دیگر» که در مجلهٔ‌آینده سال هشتم شمارهٔ ۵، ۱۳۶۱ ه.ش. ص ۳۰۲ - ۳۸۶ چاپ شده است.

تابجائی که سنّت فلسفی اورا شومی روزگار محسوب داشتند[1] وشفارا شقا[2] وخوانندگان آن را بیمار خواندند[3] وکذب ابن سینا را حتّی در دم واپسین یادکردند[4] وکتاب شفا را درملأعام سوزاندند[5] ووقاحت را تا جائی رساندندکه ابن‌سینا را ازجمله مخانیث دهریّه خواندند[6] . واین درحالی است که درحوزه‌های علمی تشیع از او باجلالت وبزرگی یاد می‌کردند میرداماد استرابادی اورا رئیس فلاسفة الإسلام[7] ورئیس المشائیّة من فلاسفة الاسلام[8] می‌خواند وبه شریک بودن با اودر ریاست افتخار می‌کند[9] وصدرالدین شیرازی اورا شیخ الفلاسفة می‌خواند[10] وازشفای او وتحصیل شاگرد اوبهمنیار بعنوان

۱- قد ظهرت فی عصرنا فرقة ظهورها شوم علی العصر
لا تقتدی فی الدین الابما سن ابن سینا و ابونصر

المقری ، ج ۱ ص ۷۱۶ بنقل از التراث الیونانیة ، ص ۱۰۳ .

۲- شهاب الدین عمر سهروردی متوفی ۶۳۳ به ترغیب الناصر لدین الله در پی آن شد تا شفای ابن‌سینا را شقا بنماید . نقل از ترجمه رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة سهروردی باهتمام نجیب مایل هروی (زیرچاپ) .

۳- قطعنا الاخوة من معشر بهم مرض من کتاب الشفاء .
و ماتوا علی دین رسطالس ومتنا علی مذهب المصطفی

صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام ، سیوطی (تحقیق علی سامی النشار) ، ص ۵

۴- ابن نجاء الاربلی آخرین سخنی که هنگام مرگ گفت این بود : «صدق الله العظیم وکذب ابن سینا » بغیة الوعاة ، جلال الدین سیوطی (قاهره ۱۳۲۶ ه.ق.)ص ۲۲۶ .

۵- ابن الاثیر ، الکامل فی التاریخ ، ذیل حوادث سال ۵۵۵ .

۶- سهروردی ، رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة ، باهتمام نجیب مایل هروی (زیر چاپ) .

۷- میرداماد ، قبسات (تهران ۱۳۵۶ ه.ش.) ، ص ۴۸۷ .

۸- میرداماد ، السبع الشداد (چاپ سنگی ۱۳۱۷ ه ق.) ، ص ۸ .

۹- میرداماد باتعبیرات : الشریک الریاسی، الشریک الرئیس ، الشریک فی الریاسة از او یادکرده است رجوع شود به قبسات ، ص ۴۸۷ .

۱۰- صدرالدین شیرازی ، مفاتیح الغیب (تهران ۱۳۶۳ ه.ش.) ، ص ۵۰۷ .

کتب اهل فن استناد می‌جوید[1] وازهمه مهمتر آنکه تعلیقتی براِلهیات شفا برشته تحریر در می‌آورد وفیلسوفان وابسته به مکتب ملاصدرا تعلیقات وحواشی فراوان برشفا می‌نویسند ویا آن را تلخیص وترجمه می‌کنند.

کتاب شفا (قسمت الهیّات وطبیعیات آن) در دومجلد درسال ۱۳۰۳ ه. ق. بصورت سنگی درتهران چاپ شد و سپس مکرّرا بصورت افست طبع گردید.

این چاپ هرچند فاقد مقدّمه وفهارس لازم است وهیچ گونه سجاوندی ونقطه گذاری در آن رعایت نشده ولی نسبةً صحیح و درست است واز این جهت برچاپ مصر مزیّت دارد متاسفانه در آن زمان به نشرهمین دو قسمت اکتفا شده وچاپ بقیه اجزاء آن مورد غفلت قرارگرفته است.

مهمترین وکاملترین طبع شفا آنست که درقاهره بین سالهای ۱۳۷۱ ه. ق. ۱۹۵۲ م. و۱۳۹۷ ه. ق. ۱۹۷۷ م. چاپ شده است.

این چاپ بهمّت دکتر طه حسین وبوسیله وزارت فرهنگ مصر آغاز گردیده وسپس مجلّدات آن به کوشش وزارت تربیت وتعلیم ووزارت ثقافت وارشاد قومی مصر انجام یافته است.

این چاپ مشتمل برهمهٔ اجزاء کتاب شفا بقرار زیر است:

منطق) ۱ـ المدخل ۲ـ المقولات ۳ـ العبارة ٤ـ القیاس ٥ـ البرهان ٦ـ الجدل ۷ـ السّفسطة ۸ـ الخطابة ۹ـ الشّعر.

طبیعیات) ۱ـ السّماع الطبیعی ۲ـ السّماء والعالم ۳ـ الکون والفساد ٤ـ الأفعال والانفعالات ٥ـ المعادن والآثار العلویة ٦ـ النفس ۷ـ النّبات ۸ـ الحیوان.

ریاضیات) ۱ـ اصول الهندسة ۲ـ الحساب ۳ـ الموسیقی ٤ـ الهیئة.

الهیات) در دو بخش.

درتصحیح انتقادی این چاپ هیجده تن از استادان ودانشمندان مصر نظارت داشته اند ودرهمه مجلّدات در مقدّمه روش تصحیح واطلاعاتی در باره آن فن ونسخ مورد استفاده ذکر گردیده وفهرست اصطلاحات علمی با معادل خارجی آن در پایان

۱ـ صدرالدین شیرازی، الاسفار العقلیة (بیروت ۱۹۸۱م.)، ج ۲ ص ۳۳۷.

آورده شده‌است. آقای دکتر ابراهیم مدکور رئیس مجمع اللّغة العربیّة (= فرهنگستان زبان مصر) براین چاپ نظارت داشته و برهمه مجلّدات مقدّمه‌ای برشتهٔ تحریر درآورده است. علی رغم کوشش فراوانی که درتصحیح انتقادی این چاپ صورت گرفته وهمهٔ اسلوب علمی درآن رعایت شده متن کتاب دارای اغلاط فراوان است که نمونه‌ای از آنها را ما درمقایسه با متن شفای مصحّح ملا مهدی نراقی (همین کتاب) نشان خواهیم داد ومسلّماً اگر با چاپ سنگی تهران هم مقایسه شود همین نتیجه بدست می‌آید.

شگفت آنکه درمقدّمهٔ مدخل ازمنطق این چاپ اشاره به‌چاپ سنگی تهران شده وازآن بعنوان معیوب وناقص که دارای خطاهای بی‌شمار است وبرتحقیق علمی مستند نیست و ارزش علمی برآن مترتب نمی‌باشد یاد شده است[1] این دوره از شفا اخیرا (۱۴۰۵ه. ق.) درقم بصورت افست تحت منشورات مکتبة آیة‌الله‌العظمی المرعشی النّجفی چاپ شده‌است. این عمل هرچند ازجهت دسترسی ایرانیان به‌این کتاب مشکور ومأجور است ولی بهتر آن بود که باکوشش عده‌ای‌ازاستادان دانشگاه وفضلای حوزه‌های علمیّه براساس نسخ معتبر، تصحیح انتقادی و بانضمام حواشی وتعلیقاتی که علمای شیعه مانند خوانساری ونراقی وعلوی ودیگران برآن نوشته‌اند چاپ می‌شد که هم توجّه وعنایت مارا به‌میراث علمی خودمان اثبات کنند وهم معرّف نیروی علمی دانشگاهها وحوزه‌های ما باشد وهم بابوجودآوردن نظام تصحیح ونشرراه برای نشرصدها اثرارزشمند دیگر باز شود تانیازمند نباشیم برای دستیابی به‌آثار دانشمندان خود دراین دوره از زمان به تکثیر چاپهای مغلوط مصر وحیدرآباد وکراچی وبنگلادش چنانکه معمول است مبادرت ورزیم.

شرح الالهیّات من کتاب الشفاء

درفلسفهٔ اسلامی الهیّات دربرابر طبیعیّات وریاضیّات است وفارابی دراحصاء العلوم[2] وابن سینا درآغاز مدخل شفا[3] وجه تقسیم فلسفه را باین سه قسم ذکر کرده‌اند

۱- مقدمه منطق شفا، المدخل، ص ۳۸.

۲- فارابی، احصاء العلوم (قاهره ۱۹۴۸م.)، ص ۹۹.

۳- ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۱۲ - ۱۶.

در کتب فلسفهٔ اسلامی از الهیّات تعبیر به علم مابعد الطبیعة وفلسفهٔ اولی[1] وعلم الهی شده است. وجه تسمیه به الهیّات آنست که ثمره ونتیجهٔ این علم‌شناخت خداوند وفرشتگان اوست. ومابعد الطّبیعة ازآن جهت است که در معرفت، پس از شناخت طبیعیّات محسوسه قرار می‌گیرد هرچندکه در وجود قبل ازطبیعت‌است. وفلسفهٔ اولی‌است برای آنکه معرفت مبادی اولیّه وصفات عامّه وکلیّه‌ای که وسایل‌شناخت‌آن مبادی هستند از این علم بدست می‌آید [1] وعلم الهی نیز تعبیر دیگری از الهیات است. در هرحال بهر اسمی که خوانده شود این قسم از شریف ترین اجزاء فلسفه بشمار می‌آید وفیلسوفان اسلامی ازیعقوب بن اسحق کندی گرفته تا صدر الدین شیرازی وبالاخره حاج ملاهادی سبزواری دربارهٔ فضیلت وشرافت این علم سخن گفته‌اند.

کندی می‌گوید شریف ترین وعالی ترین قسم فلسفه همان فلسفهٔ اولی است که بوسیله آن شناخت خداکه علت هرحقّ است حاصل می‌شود از همین جهت فیلسوف اتمّ واشرف آن کسی‌است که احاطه باین علم اشرف داشته باشد زیرا علم بعلّت اشرف ازعلم به معلول است [2].

صدرالدین‌شیرازی درباره الهیّات گوید که آن برترین علم به‌برترین معلوم است، برتری این علم بدان جهت است که یقینی است وتقلید را در آن - همچون سایرعلوم - راه نیست وبرتری معلوم‌آن از این روی است که معلوم آن حق‌تعالی وصفات فرشتگان مقرّب وبندگان مرسل وقضا وقدر وکتب ولوح وقلم اوست درحالی‌که معلوم در سایر علوم اعراض وکمیّات وکیفیّات واستحالات ومانند آن است [3]. ودر جائی دیگر می‌گویدکه این علم آزاد است ونیازمند ومتعلّق به غیر خود نیست وسایرعلوم بمنزلهٔ بندگان وخادمان این علم اند زیرا موضوعات علوم دیگر دراین علم به اثبات می‌رسد

۱- ابوالبرکات بغدادی، المعتبر (حیدرآباد ۱۳۵۳ ه.ق.)، ج ۳ ص ۳.

۲- کتاب الکندی فی‌الفلسفة الاولی، رسائل‌الکندی الفلسفیة (قاهره ۱۳۶۹ ه.ق. ۱۹۵۰ م)، ص ۹۸.

۳- صدرالدین شیرازی، تعلیقه بر الهیات شفا، ص ٤.

وهمه دانشمندان از آن جهت که دانشمنداند خانواده وخادم علم الهی‌اند زیرا که دراخذ مبادی علوم وکسب ارزاق معنوی خود بدونیازمند هستند [1] .

حاج ملا هادی سبزواری درباره آن می‌گوید : « ... سیّما العلم الالهی الّذی له الریاسة الکبری علی جمیع العلوم ومثله کمثل القمر البازغ فی النّجوم » [2] .

اهمیت علم الالهی یا الهیّات واستواری واستحکام این قسمت از کتاب الشفاء ابن سینا موجب شد که این کتاب مورد توجّه دانشمندان قرار گیرد وشروح وحواشی و تعلیقات فراوانی بر آن نوشته شود که از میان مهمترین آنها می‌توان از آثار زیر نام برد :

۱ـ ابن رشد کتابی بنام فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالهی فی کتاب الشفاء لابن سینا نوشته است .

۲ـ علامه حلّی کتابی بنام کشف الخفاء فی شرح الشفاء تالیف کرده‌است .

۳ـ غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی کتابی بنام مغلقات الهیّات الشفاء برشته تحریر درآورده است .

۴ـ سید احمد علوی عاملی شاگرد وداماد میرداماد کتابی تحت عنوان مفتاح الشفاء والعروة الوثقی فی شرح الهیات کتاب الشفاء نگاشته است .

۵ـ صدرالدین شیرازی چنانکه یاد شد تعلیقاتی برالهیّات شفا دارد که همراه با شفا بصورت چاپ سنگی طبع شده است [3] .

درمیان شروحی که برالهیّات شفا نوشته شده شرح ملا مهدی نراقی یعنی همین کتاب حاضر از اهمیّت وبژه‌ای برخوردار است . نراقی دارای استعدادی سرشار وهوشی

۱ـ صدرالدین شیرازی ، تعلیقه بر الهیات شفا ، ص ٥ .

۲ـ سبزواری ، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت (تهران ۱۳٤۸ ﻫ . ش .) ، ص ۳٦ .

۳ـ برای آگاهی بیشتر ازشروح وحواشی وترجمه وتلخیص شفا رجوع شود به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا از دکتر یحیی مهدوی صفحه ۱۷٤ - ۱۷۲ ومقدمهٔ کتاب النجاة من الغرق فی بحر الضلالات ابن سینا (تهران ۱۳٦٤ ﻫ.ش.) ازمحمد تقی دانش پژوه صفحه هفتاد و پنج به بعد .

ممتاز در نقد و بررسی مسائل فلسفی بوده است و آثار متعدّد اودر زمینهٔ فلسفه همچون اللّمعة الالهیّة وقرّة العیون وجامع الافکار ولمعات عرشیّه نشان دهنده احاطه اوبه آراء واندیشه‌های فلسفی ونیروی تجزیه وتحلیل او از افکار پیشینیان است .

نراقی یک شارح ساده نیست که چشم وگوش بسته خودرا تسلیم اساطین‌حکمت کند بلکه درمورد مقتضی‌استقلال فکری خودرا اظهار می‌دارد وخودرا ملزم ازمتابعت هیچ شخص وگروه وفرقه‌ای نمی‌داند . برای اثبات این مطلب دومورد ازگفتهٔ خود او در اینجا یاد می‌شود :

۱ــ در لمعات عرشیّه پس ازخطبه ودیباچه‌کتاب چنین گوید : «گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص ازصوفیان واشراقیان ومشّائیان دارم ، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع ودر دستی دیگر قطعیّات صاحب وحی وحامل قران است وپیشوای من این‌حقیقت است که واجب الوجود دارای شریف ترین نحوه صفات وافعال است ومن خود را ملزم باین ادلّه قاطعه می‌دانم هرچندکه با قواعد یکی از این گروه‌ها مطابقت نکند » [۲] .

۲ــ درکتاب حاضرنیز موضع خود را با ابن‌سینا مانند مورد بالاروشن می‌سازد وچنین می‌گوید : « این بود آنچه که درتوجیه‌کلام برهان ابن سینا یادکردم اگر مراد اوهمین است فبها وگرنه آن را رد می‌کنیم وگوش بان سخن فرا نمی‌دهیم زیرا برما واجب نیست‌که بدون دلیل وبرهان هرآنچه درشفا وبرهان آمده تصدیق واذعان نمائیم[۲] .

چگونگی تصحیح کتاب

در تصحیح متن‌کتاب از دو نسخه زیر استفاده شده است :

۱ــ نسخه ای‌که بخط خود ملامهدی نراقی نوشته شده‌است. این نسخه دارای ۵۱۵ صفحه است وتا آنجاکه به حاشیه نیامده نسبةً خوانا است ولی آنجاکه مطالب را ازمتن در حاشیه می‌آورد بجهت ریز بودن خط وزدودگی مرکب خواندن مطلب دشوار

۱ـ صفحه سی و هشت شرح حال نراقی درآغاز همین کتاب دیده‌شود .

۲ـ شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ص ۷۹ .

بنظر می‌رسد. نراقی این شرح را تا اوائل فصل ثانی از مقالهٔ ثانیه یعنی تا عبارت:
«فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة»[۲] نگاشته.
وپس از شرح این عبارت کتاب را با عبارت زیر بپایان می‌رساند:

«وإنّما أطنبنا فی المقام لأنّه من مزالّ الأقدام وقد صبّ عليه من الأوهام ما يلوح منه اثر الظّلام والله الموفّق لنيل المرام».

این نسخه بنظر ومطالعه مرحوم میرزا طاهر تنکابنی رسیده وطی یادداشتی که در جوف نسخه است چنین نوشته‌اند:

«مصنّفات مرحوم عالم فاضل ملّا مهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامتم در کاشان بتوسّط بعضی از آقایان محارم که از احفاد آن مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده من جملتها حاشیه بر الهیّات شفا می‌باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده ودر شرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده ودر بیان مطالب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته ولیکن نا تمام است».

این نسخه را مولف وقف کرده وعبارت وقف نامه با مهر او در پشت صفحه کتاب چنین آمده است:

«وقف نمود محتاج رحمت خدای مهدی بن ابی ذر نراقی این کتاب با سایر کتب مملوکهٔ خود را بر اولاد ذکور خود واولاد ذکور ایشان طبقة بعد طبقة وبعدهم بر اولاد ذکور اولاد اناث، وتولیت آن را مفوّض نمود بارشد اولاد ذکور ومع انقراض جمیع — العياذ بالله — وقف بر طلبهٔ علوم هر موضعی که کتاب در آنجا اتفاق بیفتد وتولیت آن را مفوّض نمود باعلم آن موضع؛ فرحم الله من عمل به».

۲— نسخه‌ای که بدستور مولف از روی نسخه اصل در محرّم سال ۱۲۰۳ هـ. ق. استنساخ شده ودر پایان آن پس از ختم عبارت مولف چنین آمده است:

۱- الهیات شفا چاپ قاهره، ص ٦٤ س ۷.

« وقد اتّفق الفراغ من تسوید هذه النّسخة الشّریفة ایتماراً لأمر مؤلفها – دام ظلّه السّامی – وقد انتسختها من النّسخة الّتی بخطّ مؤلّفها – دام بقاءه – فی لیلة الأحد الثّانی من شهر محرّم الحرام من شهور سنة ۱۲۰۳ ثلث ومأتین بعد الألف من الهجرة المصطفویّة، علیٰ هاجرها ألف ألف سلام وتحیّة » .

این نسخه با خطی خوب وخوش تحریر شده ومتن ابن سینا با خط قرمز در زیر آن مشخّص گشته است وکاغذی مرغوب برای آن انتخاب شده وجلد آن نیز از امتیاز جلدهای خوب برخور دار است .

این دو نسخه که در اختیار آقای حسن نراقی بود برسم امانت به بنده داده شد ونسخه شمارهٔ دو که خط آن مرغوب بود مورد رونویسی وتهیّه خبر برای چاپخانه قرار گرفت وهنگام قسمت بندی مطالب ونقطه گذاری با نسخه شماره یک مقابله گردید وکلماتی که درنسخه یک ناخوانا بود با نسخه دواصلاح گردید ودر هرحال اساس کار همان نسخه یک است که بخطّ مولّف دانشمند تحریر شده است .

پایان

نایابی کاغذ وگرانی هزینهٔ چاپ وصحافی ومحدودیت امکانات مالی موسّسه مانع ازاین شد که بتوان همه کتاب را باشرح وتحلیل مطالب ومقایسهٔ آن با آراء واندیشه‌های فیلسوفان دیگر در یک مجلّد آورد از این روی از همهٔ خوانندگان اعتذار می‌جوئیم وامیدواریم که به محض رفع مانع بقیهٔ کتاب را درمجلّدی دیگرهمراه باوضع فلسفه در زمان مولّف وتحلیل افکار فلسفی او بیاوریم واز خداوند می‌خواهیم که مارا باین خدمت ناچیز مثاب ومأجور وتوفیق ادامه آن را میسّر ومقدورگرداند بمنّه وکرمه .

بیستم فروردین ماه ۱۳۶۵

مهدی محقق

بسمه تعالی شانه

زندگی و آثار علمی مولی محمّد مهدی بن ابی‌ذر نراقی کاشانی

از

حسن نراقی

حاج ملاّ محمّد مهدی بن ابی‌ذر نراقی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ . ق .) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیّت به همهٔ علوم وفنون عصری و آراستگی به فضائل واخلاق ملکوتی خود از جمله نوابغ علمی کم نظیر واز مفاخر جهان فضل ودانش شناخته شده‌است. همچنانکه فرزند برومند وی حاج ملا احمد فاضل نراقی (صفائی) نیز از اجلّه مشاهیر دانشمندان مبرّز وروشنفکر جامعهٔ تشیّع در دو قرن اخیر به شمار می‌رود . وهریک از این دو بزرگوارهم در مقام وموقع خاص خود واجد شخصیّت علمی ممتاز وحسن شهرت درخور مزایای خویش می‌باشند . به طوری که با بیانی قاطع می‌توان گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می‌باشد :

دهد ثمر ز رگ و ریشه درخت خبرها   نهفته‌های پدر از پسر شود پیدا [1]

ملاّ محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان شرح احوال علما عموماً اورا جامع علوم عصرخود وذوفنون شناخته وبا عناوین والقابی مانند «خاتم الحکماء والمجتهدین . لسان المتالّهین» ونظایر آن[2] توصیف نموده وستوده‌اند ؛ معهذا چون مصنّفات و آثار علمی وی ، که طبعا مقیاس واقعی ومعیار حقیقی درجه ومرتبه فضل ودانش ومعرّف شخصیّت علمی مؤلّف می‌باشد ، به هیچوجه انتشار نیافته ؛ به خصوص درمبانی حکمت وفلسفه وعرفان و علوم دقیقه

۱- نراقی ، مشکلات العلوم ، ص ۱۰ ؛ درتفسیر حدیث (الولد سرأبیهٔ) .

۲- خوانساری ، روضات الجنات ، ص ۲۷ ؛ .

ریاضیات ازهندسه وهیئت وفلک شناسی ، درحالیکه کماً وکیفاً شامل بیشترین آثار علمی او می‌گردد ، بهیچوجه در دسترس دانشمندان قرار نگرفته است ، چنانکه در در هیچیک ازکتب معروف رجال و فهرست‌های اعلام نام و نشانی از این گونه مصنّفات فائقهٔ آن عالم جلیل که هریک درنوع خود شاهکار کم نظیری می‌باشد دیده نمی‌شود . برخی‌ازمحققان ونویسندگان شرح احوال وی از تبحّرکامل نراقی وتحقیقات وافی و دقیقی که در علوم بعمل آورده آنچنان بی اطلاع بوده‌اند که گفته‌اند فقط از نکات و دقایق جامع السّعادات به قدرت علمی وتسلّط کامل او درعلوم فلسفه وعرفان می‌توان پی‌برد[1] ویا ازکتاب مشکلات العلوم او وسعت دانش واحاطهٔ اورا درعلوم ریاضیات تفرّس واستنباط نموده‌اند[2] مؤلّف کتاب نجوم‌السّماء درترجمهٔ احوال نراقی چنین گوید :

«ملا محمد مهدی نراقی : حاوی جمیع علوم سیّما در فنون ریاضی از هندسه و حساب وهیئت و علوم ادبیه از معانی وبیان وغیرآن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه با هرپیدا نمود . . . »[3] .

صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدین‌گونه وصف می‌نماید :

«ازفحول علمای امامیه وازمتبحّرین فقهای اثنی عشریه‌که فقیه اصولی ، حکیم متکلم اعدادی‌اخلاقی وجامع علوم عقلیه ونقلیه بوده، ودرکلمات بعضی ازاجله به‌خاتم‌المجتهدین ولسان الفقهاء والمتکلمین وترجمان الحکماء والمتالّهین ونظایراینها موصوف ودر حساب وهندسه وریاضی وهیئت وعلوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان ید طولانی داشته است . . . »[4] .

وهمچنین مآخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات، روضة البهیّة ، فوائد

۱- شیخ عبدالله نعمه ، فلاسفة الشیعة ، ص ۵۲۹ .
۲- فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ، ج ۳ بخش ۲ ص ۸۶۹ .
۳- میرزا محمد کشمیری ، نجوم السما ، ص ۳۱۹ .
۴- محمد علی مدرس تبریزی ، ریحانة الادب ، ج ۴ ص ۱۸۶

الرّضويّة ، قصص العلماء وغيرها با نظاير چنين تعريفات وتوصيفات اورا نام برده و ستوده‌اند، درحاليكه درباره‌ٔ تاليفات و آثارعلمی كه ازوی يادكرده وبرشمرده‌اند فقط بذكر چندكتاب ورساله‌های مشهور وی درفقه واصول واخبار واحاديث ياكتابهای جامع السعادات ومشكلات العلوم كه چاپ شده اكتفا نموده‌اند ، ولكن از آثار و مصنّفات عديده اودرعلوم فلسفه وحكمت وفنون مختلف رياضی وفلك شناسی كه می‌توان گفت گرانمايه ترين ذخاير علمی قرون اخير دانشمندان ايرانی در اين فنون می‌باشد اسم وعنوانی ديده نمی‌شود .

بديهی است كه هرگاه علل چنين انحطاط و توقّف در سيرعلوم عقلی درعصر وزمان مورد بحث وبررسی واقع گردد دوعامل مانع مهم وموثر بنظر می‌رسد .

نخست : مخالفت‌های اصولی برخی از متشرّعين قشری آنهم باحتمال ضعف استعداد فكری وظرفيت أندك پاره‌ای ازطلاب برای درك وهضم غوامض علمی‌فلسفه وحكمت كه لهذا بطوركلی اشتغال بدان علوم را ممنوع واحياناً حرام وخلاف شرع نيز شمرده‌اند .

دوم : عقب افتادگی و بلكه حذف علوم عقلی از برنامه های عمومی تحصيلات طلّاب همانا توليد اختلافات شديدی بودكه پس از انتقال حوزه‌های علمی ايران به عتبات (درسده دوازدهم هجری) در ميان علمای اخباری وفقهای اصولی پديدار گرديد . اين تفرقه ودوئيت بحدی بالا گرفت كه از مباحثه ومناظره علمی و منطقی گذشته كار بمجادله بلكه ، تكذيب وتحريم وحتی تكفير يكديگر انجاميد . وبر اثر اين كشاكش ، رفته رفته علاوه برآنكه انواع معارف ودانش‌های ديرين‌بوعصری پشت سرگذاشته شد حتی مقدمات ومبانی علومی هم‌كه لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو وفراموش گرديد ، ودر نتيجه بحث وجدلهای بيهوده پايان نا پذير درتفسير وتأويل فروع احكام وتوهمّات زائد براصل افكار واذهان را بخود مشغول می‌ساخت. اين ركود وتوقّف وبلكه سير قهقرائی درعلم ودانش چنان گسترشی پيداكردكه حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقيه ومجتهد ومدّرس بی‌نظير عصر خود با وجود

مرجعیت عامه که در رأس مهم ترین حوزه‌های درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم ودانش عصرخویش بزبان آمده در کتاب مثنوی طاقدیس از برنامه‌های تحصیلی معمول آن زمان با صراحت تمام شکوه‌ها می کنند .

می نیاری شرم ای صاحب شرف — شصت ساله عمر خود کردی تلف
حاصل این شصت سال ای‌مرد مفت — من چه گفتم آن چه گفت‌واین چه گفت؟
چند تخییلی بهم بر می‌نهی — خویش را عالم نهی نام آنگهی
علم اگر این است بگذار و برو — صد شتر زین علم نزد من دو جو
هست علم فقه احکام ای پسر — گر چه نزد اهل ایمان معتبر
لیک امروز آنهمه تخییل شد — سدّ راه ومانع تکمیل شد
فقه خوب آمد ولی بهر عمل — نی برای بحث و تعریف و جدل
این غلط باشد غلط اندر غلط — صرف کردن عمر خود را زین نمط
ظنّ و تخییلی بهم بر بافتن — نام آنرا علم و حکمت ساختن
رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر — این ورق‌ها را همه از هم بدر
مانده‌ام تنها خدایا همدمی — دل پر از درد است یارب مرهمی
محرمی کو تا بگویم درد خویش — درد جان‌آزار وغم پرورد خوش[1]

دوران تحصیلی نراقی درکاشان واصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی وسطوح نزد افاضل کاشان واستفاده کامل از محضر درس و بحث ملا محمد جعفر بیدگلی که اعلم ورئیس علمای آن دیار بود و در اجازه‌های تفصیلی ، محقق نراقی اورا از جمله مشایخ کرام ویکی ازکواکب سبعهٔ اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید ، که جایگاه دانشمندان بزرگ وبنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، وبه گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مورّخ معاصر وی درکتاب تاریخ گلشن مراد :

۱ـ ملا احمد نراقی ، طاقدیس ، ص ۳۳۷ و ۳۴۱ ـ ۴۲ .

« دراصفهان آنجناب را ترقّی معقولی درجمیع علوم از فقه وحدیث وتفسیر کلام الله مجید واصول فقه وحکمت ازشفا واشارات ومتعلّقات آنها وعلم ریاضی بجمیع اقسامها ازهیئت ونجوم واستخراج تقویم و مجسطی وحساب وهندسه وهمچنین علم طب وعلم کلام وسایر علومی که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت ومدتی درکاشان بافاده مشغول وبامامت جمعه وجماعت قیام وبارشادخلایق ازخاص وعام مساعی تمام نمودند . وبعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیه وعتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق . ودرآنجا نیز مدتی معتد به توقف نموده و از فضلای آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی وعالیجناب مقدس القاب آقا محمد باقر بهبهانی وحضرت مغفرت انتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث میفرموده ازهریک اجازه حدیث درنشراحکام شریعت حاصل نمودند بعد ازین باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس ونشرعلوم وتصنیف میباشند وچند سفردیگر ازبرای آنجناب اتفاق افتاد از مشرف شدن به مکه معظّمه وزیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیة والثناء ، مجملا دراکثرعلوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامده آنجناب استماع شده اینست که مذکور میشود تابحال تحریر که سنه مبارکه بهزارو دویست و شش رسیده در قید حیات وبارشاد خلایق مشغول میباشند » .

نراقی دراصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی ودینی یهود ونصارا خط وزبان عبری ولاتین را نیز نزد پیشوایان ودانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوال وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« ... وماهراً فی اکثرالفنون والکتب اسلامیه کانت امغیرها من الملل والادیان »

مضافا با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است که درپاره‌ای از مباحث مؤلفات خود درعلوم ریاضی ازهندسه وهیئت وفلک شناسی به عقاید وتحقیقات علمای ریاضی فرنگ واکتشافات جدید آنها اشاره وتصریح میکند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ میکند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین

می‌باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام المستقصی خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت در علوم واحاطه وتسلّط به معارف وفنون متداوله سرآمد فضلای عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی گردید که بهریک از محافل علمی قدم می‌نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات وغوامض مسائل علمی بود .

درآن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو وفقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث وآشنائی کامل به عقاید وآراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هردو گروه تماس نزدیک بر قرار نموده در حوزه‌های درس وبحث آنها شرکت می‌کرد ودرحالیکه ازنظر سوابق علمی وذهنی خود که با مبانی علوم حکمت وفلسفه ورياضيات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صف علمای اصولی ومخالف اخباریها بود ، معهذا بحوزه‌های درس وتحقیقات شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب حدائق وهمچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائد وپیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث واستدلال عقلی وفلسفی او که مبتنی برخلوص عقیده وایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر وحتّی مدرّسین ورؤسای حوزه‌های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می‌گرفتند . یکی ازشاهدهای گویای آن ایام کتاب رسالة الاجماع نراقی‌است که بسال ۱۱۷۸ هـ. ق. درکربلاجائیکه مجمع ومرکز علما وطلاب اخباری بود تألیف ومنتشر نمود . این کتاب که اسم آن معرّف محتویات کتاب می‌باشد مشتمل بردلائل عقلی ونقلی مبنی برحجیّت شرعی اصل اجماع که ازجمله ادلهٔ اربعه ارکان علم اصول یعنی کتاب وسنت و اجماع وعقل می‌باشد ودرضمن نیز اقوال وعقاید اکابرفقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدین جهات

مورد توجه وحسن قبول قرارگرفت بنوعی که هیچ یک ازمدعیان ومخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردّ برآن که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

واینک برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی و پر تلاش وکوشش محقق نراقی با نام ونشانی اساتید بزرگ وعمدهٔ دوران تحصیلی اودراصفهان تا مسافرت به عتبات و فهرست تفصیلی مصنفات وآثار علمی وی با تشخیص سن حقیقی عمراو از منابع موثق در ذیل نقل می‌شود .

۱ــ متن ترجمه ومختصری راکه مرحوم حاج ملا احمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤةالبحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عیناً در این جا نقل می کنیم .

« تاریخ وفات الوالد الماجد المحقّق الزّاهد مولانا محمّد مهدی ابن ابی‌ذرالنّراقی فی اوّل لیله السّبت ثامن شهر شعبان المعظّم من شهور سنة الف ومأتین وتسع ، دفن ، قدّس سرّه ، فی‌النّجف الأشرف الأیوان الصّغیرالّذی یلی الخلف ، له شباك إلی الرّواق ، وکان عمره الشّریف یبلغ ستّین سنة تقریباً وله من المصنّفات :

کتاب اللوامع فی الفقه . لم یتمّ منه إلّاکتاب الطّهارة فی مجلّدین ، کتاب أنیس المجتهدین فی أصول الفقه ، کتاب تجرید الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع السّعادات فی علم الأخلاق ، کتاب شرح الشّفاء ، کتاب اللمعات العرشیّه فی الحکمة الإلهیة ، کتاب اللّمعة . کتاب الکلمات الوجیزة فی الحکمة الألهیّة ، کتاب المستقصی فی‌علم الهیئة . کتب المحصّل أیضاً فی‌علم الهیئة ، کتاب مشکلات العلوم ، کتاب توضیح الأشکال ، کتاب محرق القلوب ، کتاب التّحفة الرّضویة ، کتاب جامع الأفکار ، کتاب المعتمد فی‌الفقه ، کتاب أنیس التّجار فی فقه المتاجر ، نخبة ــ البیان فی‌علم المعانی والبیان ، تحریر أکرثا وذوسیوس ، کتاب أنیس‌الحکماء ، رسالةالإجماع ، رسالة فی صلوة الجمعة ، کتاب قرّة العیون فی المهیّه والوجود ، کتاب أنیس الموحّدین ، کتاب الشّهاب الثّاقب ردّ فیه علی بعض المعاصرین من علماء العامّة فی الإمامة ، رسالة

علم عقود أنامل ، کتاب معراج السّماء فی الهیئة ، أنیس الحجّاج ، مناسک مکیة .

تولد ـ طاب ثراه ـ فی النّراق وتوفّی فی الکاشان ، وکان عمدة تحصیله فی اصبهان عند مشایخه الکرام ملا اسماعیل الخاجوئی والحاج شیخ محمّد ومولانا مهدی الهرندی ومیرزا نصیر وقراء شطـراً من الحدیث عند الشّیخ یوسف مصنّف هذا الکتـاب ، وهو من مشایخه قرائةً واجازةً ، وکذا آقا محمد باقر بهبهانی . حرّرالعبد الأحقر احمدبن محمد مهدی ابن ابی‌ذر» .

۲ــ دومین مـأخذ جامع وموثّق شرح احوال محقّق نراقی کـه حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می‌باشد ترجمه مفصلی‌است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصروهمشهری وی درکتاب تاریخ گلشن مرادکـه مفصل و معتبر ترین‌کتب تواریخ خاندان زندیه می‌باشد وتاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد ودر کتابخانه ملی ملک نگاهداری می‌شود. ولیکن بخش ترجمهٔ احوال محقق‌نراقی به نقـل از آن‌کتـاب درمقدمهٔ رسالـهٔ نخبة البیان نراقی باهتمام این نگـارنده چاپ شده است . وقسمتی ازآن نیز پیش ازاین ذیل دوران تحصیلی نراقی دراصفهان گفته شد .

۳ــ یکی دیگراز مأخذ دقیق وبسیار معتبرشرح حال نراقی‌کتاب‌گران قدر ریاض الجنة اثر قلم آقاسید محمد حسن زنوزی است‌که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی آن عیناً نقل واقتباس می‌شود . اوکه خود از فحول علمای‌آن عصر وازشاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده وشخصاً نیز چه در مسافرتهای متعدد نراقی به عتبات وچه در کـاشان بسال ۱۲۰۵ هنگـام مسافرت زنوزی باصفهان محضر ومحفـل نراقی را درک واستفاده نموده‌است [۱] .

محمد مهدی بن‌ابـی‌ذر نراقی الکاشانی النراقی

کـان عالماً کـاملاً فاضلاً صالحاً جلیلاً محقّقاً مدققاً عدلاً ، متضلّعاً نحریراً متبحّراً ، فقیهاً حکیماً متکلّماً مهندساً ، معاصرًا ماهرا فی أکثر الفنون والکتب

۱ـ نسخهٔ خطی کتاب ریاض‌الجنة بشماره (۴۳۸۰) درکتابخانه ملی ملک نگهداری می‌شود .

اسلامية كانت أم غيرها ، من الملل والأديان . وكان جليل القدر ، عظيم الشأن ، كريم الأخلاق ، حسن الآداب ، كثير التأليف ، جيّد التحرير والتعبير ، له مؤلفات كثيرة لطيفة ، منها :

كتاب جامع الأفكار فى الإلهيّات ، يقرب من ثلثين ألف بيت ، لم يتمّ ، وهو من أوائل مؤلّفاته .

كتاب قرة العيون فى احكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت لم يتمّ .

كتاب اللّمعات العرشية فى حكمة الاشراق ، يقرب من خمسين وعشرين ألف بيت ، يتم .

كتاب اللمعة وهو مختصر اللّمعات يقرب من الفى بيت .

كتاب الكلمات الوجيزة وهو مختصر اللّمعة يقرب من ثمان مائة بيت .

كتاب انيس الحكماء من أواخر تصنيفاته فى المعقول ، لم يتمّ الانبذ من الأمور العامة والطبيعيات ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

كتاب اللّوامع فى الفقه الاستدلالى مبسوط جيد ، وقد خرج منه كتاب الطهارة فى المجلدين ، يقرب من ثلثين الف بيت .

كتاب المعتمد فى الفقه وهو اتم استدلالاً واخصر تعبيراً من كتاب اللّوامع . خرج منه كتاب الطهارة ونبذاً من الصلوة وكتاب الحج ، ونبذاً من التجارة وكتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولى احمد مشغول بحسب امره ووصيّته الآن لاتمامه .

وله كتاب تجريد الاصول فى اصول الفقه مشتمل على جميع مطالب الاصول مع اختصاره جدا ، يقرب من ثلاثة الآف بيت .

وكتاب جامعة الاصول ايضا فى اصول الفقه ، يقرب من خمسة آلاف بيت ورسالة فى الاجماع ثلثة آلاف بيت تقريباً .

وكتاب التحفة الرضوية فى الطهارة والصلوة فارسى ، يقرب من عشرة آلاف بيت .

وكتاب انيس التجار فى المعاملات فارسى ، يقرب من ثمانية آلاف بيت .

وكتاب انيس الحجّاج فى مسائل الحجّ والزيارات فارسى ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

وکتاب مناسک مکیه فی مسائل الحج یقرب، من الف بیت .

وکتاب محرق القلوب فی وقایع الشهداء، فارسی، یقرب من ثمانیة عشر ألف بیت.

وکتاب جامع المواعظ فی الوعظ، یقرب من اربعین ألف بیت لم یتمّ .

وکتاب مشکلات العلوم فی المسائل من علوم شتّی، وهو بمنزلة الکشکول، یقرب من خمسة عشر ألف بیت .

وکتاب المستقصی فی علوم الهیئة، خرج منه مجلّدان إلی مبحث اسناد الحرکات، یقرب من أربعین ألف بیت لم یعمل أبسط وأدقّ منه فی علم الهیئة. ولقد أطبق فیه أکثر البراهین الهندسیّة بالدّلائل العقلیّة لم یتمّ .

وکتاب المحصّل وهو کتاب مختصر فی علم الهیئة، یقرب من خمسة آلاف بیت ولم یتمّ.

وکتاب توضیح الأشکال فی شرح تحریر اقلیدس الصوری فی الهندسة، وقد شرحه الی المقالة السابعة بالفارسیّة، یقرب من ستة عشر ألف بیت .

وکتاب جامع السعادات فی علم الإخلاق یقرب من خمسة وعشرین الف بیت جید فی الغایة .

وکتاب الشّهاب الثّاقب فی الامامة فی ردّ رسالة فاضل البخاری. یقرب من خمسة آلاف بیت .

وکتاب انیس الموحدین فی اصول الدین فارسی، یقرب من اربعة آلاف بیت .

ورساله فی علم عقود الانامل فارسیة الف بیت تقریباً من الإفادات والحواشی والرّسائل .

وهو — قدّس سرّه — قرأ علی جماعة من الفضلاء . منهم الفاضل الأریب المتبحّر میرزا محمد نصیر الطّبیب الإصفهانی، والمولی محمد اسماعیل المعروف بخواجوئی، والحاج شیخ محمّد والمولی محمد مهدی الهرندی توفی فی أوائل ساعات لیلة السّبت، ثامن عشر شعبان من سنة تسع ومأتین وألف (۱۲۰۹) ونقل إلی المشهد الغروی ودفن بها عند الرّواق وعاش — رحمه الله — ثلث وستین سنة تقریباً، وکان فی أواسط عمره راغباً إلی نشر العلوم وبالتّدریس والتّألیف، وفی أواخره کان مشغولاً بالعبادة، وله أشعار بالعربیّة

والفارسیّة ، یقرب ثلثین ألف بیت .

ای خوش آن صبحدمی کایت بشری رسدم — نفخه روح قدس از دم عیسی رسدم
ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح — آنچه در عقل تو ناید بهویدا رسدم
بشکنند مرغ سماوی قفس ناسوتی — اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم
برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل — در فضای جبروت اذن تماشا رسدم
روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای — رخصت سیر برین گنبد خضرا رسدم
عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم — قاصدی گر بسر ازمنزل سلمی رسدم
جلوه‌گر یار درآمد زرخ افکنده حجاب — بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم

و له نظم :

دلا یکدم از خواب بیدار شو — وزین مستی طبع هشیار شو
چرا مانده‌ای دوراز اصل خویش — چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای مرغ قدسی نفس — همی کرده‌ای خوی بخاکی قفس
چه شد گردو روزی توای بینوا — ز یاران و احباب گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی — گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست — فراموش کردی تو ، عهد الست
برافشان تو ای مرغ قدسی مکان — پر و بال ز آمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا — بصقع سماواتیان پر گشا
ز پا بگسل این دام دار غرور — بپر تا باوج سرای سرور
مغنّی بیا ساز کن ارغنون — که آمد بسر باز شور جنون
بیا ساقیا ، من بقربان تو — فدای تو و عهد و پیمان تو
بده یادگار جم کامکار — که با هر مزاجی بود سازگار
مئی ده که افزایدم عقل و جان — فتد در دلم عکس روحانیان
بتابد مرا از من امّا دهد — عوض آنچه ناید بعقل و خرد

شنیدم ز قول حکیم مهین		فلاطون مه ملک یونان زمین
که می بهجت افزا و انده فزاست		همه دردها را شفا و دواست
نه زان می که شرع رسول انام		شمرده خبیث و نموده حرام
از آن می که پروردگار غفور		نموده است نامش شراب طهور
در آورده در رقص افلاک را		در افکنده در دهشت افلاک را
از آن برقهای یمانی جهد		بجان قوّت جاودانی دهد
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز		بده یک قدح زان می غم گداز
که برهم زنم عالم خاکیان		کنم سیر تا چرخ افلاکیان
بسوزم از آن دلق سالوس را		بدور افکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز ازجمله آثار ومصنفات محقّق نراقی است که در فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس المجتهدین : کتاب رساله الاجماع درعلم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت .

نخبة البیان درعلم معانی وبیان .

معراج السماء درعلم هیئت ونجوم .

حواشی بر مجسطی .

طائر قدسی ، دیوان اشعار فارسی وعربی .

آراء وعقاید برخی از محققین معاصر

برخی ازفحول دانشمندان ومحققان معاصرکه بمناسبت خاصی دراطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند بدون آنکـه مؤلفات مبسوط وعالی قـدر وی را درمبانی فلسفه وحکمت وعلوم دقیقه ریاضیات دیده ویا لااقل آگاهی از وجود چنان آثاری هم داشته باشند ففط به نیروی شَم علمی واستنباط شخصی خود از تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت ونبوغ علمی مؤلف آن پی برده‌اند ازآنجمله

است : شیخ حبیب آل ابراهیم ازمحققین فضلای کشور لبنان درکتاب نفیس خود بنام الیتیمة فی بیان البعض من منتخبات الکتب الحدیثة والقدیمة که ازمجموع مؤلفات و آثار علمی گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب وعجم پس از قرآن مجید ونهج البلاغه وصحیفه سجادیه هیجده‌جلدکتاب بی نظیر را بعنوان شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است که شامل مباحث این علوم می‌باشد تفسیر کلام ، اخلاق ، فقه، تاریخ ، حدیث طب . لغت .

درعلم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتاز از دیگر کتب مشهور این علم برشمرده، وبا آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف از زندگانی ودیگرتألیفات نراقی بسیارسطحی وناچیز بوده فقط با استنباط ازکتاب جامع السعادات درباره کتاب ومؤلف آن بدینگونه اظهار عقیده می کند :

«... یقلّ مثلها ویندر نظیرها ،مع جودة ترتیب، وحسن تبویب... فکان فریداً فی بابه ووحیدا فی وضعه . لایکاد یستغنی السالک عن اقتناء مثله والاقتفاء لاثره ...»

۲ــ همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه برکتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف آقای سید محمد کلانتر ، ومدیرجامعة النّجف، ومغفورله دانشمند محقق آقا شیخ محمد رضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف . بواسطه اطلاعات محدودی

که از زندگانی وآثارعلمی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته اند فقط با بحث وبررسی محتویات جامع السعادات نیروی شگفت انگیز علمی ، حسن قریحه وبالأخره عظمت روحی وی را درك وتوصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای ازنسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعتبات و بعدها درمسافرت دانشمند معظم آقای کلانتر درتهران بنظر ایشان رسید باتجدید نظر درمقدمه چاپهای سوم وچهارم آن کتاب درنجف وبیروت شمه‌ای از دیگر فضائل علمی گمنام وی را برشمرده وتصریح فرموده‌اند .

۳ــ کتاب عربی فلاسفة الشیعه وحیاتهم وآرائهم تألیف العلامة شیخ عبدالله نعمه.

با آنکه اصلا مبدأ ومنشأ الهام این کتاب در باره نراقی مبتنی بر استفاده از کتاب جامع السعادات وپاره‌ای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است معهذا نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات وآثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده ومشهور می‌باشد نام برده وبرشمرده : از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می‌آورد(۱) وسپس شرحی در باره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دو انگیزه متضاد دینی ، یکی داعیان تصوّف ودیگری عقاید علمای اخباری عالم تشیّع را متشنج ساخته بود . آنگاه درنتیجه بحث خود گوید :

«نراقی دریک چنین محیطی زندگی کرد ، چنانکه درمحیط تصوف که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی کرد . وبدیهی است مردی با آن قدرت علمی وفضیلت وسرشناسی ، ناچار یکی از قهرمانان این کشمکش‌ها بلکه قاعدهٔ و درحقیقت فرمانده دانشمندان این معرکه‌ها بود که با آراء وتألیفات ومناظرات خود با استاد خود همکاری می‌کرد ، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که اورا در این مبارزه یاری می‌کرد، زیرا اوتنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه واصول نبود ، بلکه به هندسه وحساب و فلکیات وفلسفه نیز وارد بود. درفلسفه مقامی ارجمند داشت ، مقام او درفلسفه بخوبی از کتاب جامع السعادات اونمایان است که درآنجا از نفس وبقای آن با روش واسلوبی بحث می‌کند که با روشهای فلاسفه چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او درفصلی که بنام «مجاری تفکیر درمخلوقات» عنوان کرده است بطور روشن وواضح جلوه‌گری می‌کند ، این فصل ازفصولی است که شایسته مطالعه ودقّت است . دراین فصل انسان را متوجه آثارصنع خدا وادلّهٔ وجود وحکمت وجودِ باریتعالی می‌سازد. وباز درفصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه وطرز فکر فلسفی اونمایان است .

۱- شیخ عبدالله نعمه ، فلاسفة الشیعة ص ۸۹ .

نراقی کتابهائی در فلسفه واخلاق وفقه وریاضیات وعلوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه گوید : « این کتاب از آثار جاویدان درعلم اخلاق است » .

مؤلف دانشمندکتاب سیر فرهنگ در ایران ومغرب زمین در مورد بحث وتحقیق اوضاع واحوال‌فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران . که ازتاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون است ، چنین گوید :

« دراین دوره دوتن ازنویسندگان درباره تعلیم وتربیت اظهارنظار کرده وهردو درفرهنگ عصرخویش نفوذ بسیار داشته‌اند . یکی ملا مهدی نراقی است‌که ازعلمای معروف بوده تألیفات زیاد درفقه واصول وریاضی داشته ، کتاب مفصلی نیز درعلم اخلاق بنام جامع السعادات بزبان عربی تألیف‌کرده‌که مکرر بطبع رسیده ونظریاتش درخصوص آموزش وپرورش درضمن آن بیان شده است » .

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوال و مؤلّفات نراقی خلاصه‌ای‌ازمحتویات‌کتاب معراج‌السّعاده که ترجمه فارسی وتلخیصی ازجامع‌السّعادات می‌باشد ، چنین نتیجه گرفته واظهار عقیده می‌کند :

« بنا براین ، مطالب کتاب مانندکتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن واحادیث واخبار نیست ، بلکه حکمت وعرفان نیز دراستدلال مؤلف دخالت داشته است » .

وسپس به نقل ازکتاب معراج السّعاده شرحی از آداب وشرایط تعلیم وتعلم را بیان می‌کند مانند آنکه :

« معلّم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد وپیوسته اورا اندرز دهد واندازه فهم اورا درتدریس رعایت‌کند وبا او بملایمت سخن گوید ودرشتی نکند . . .

چیزیکه خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس‌کند بلکه آنچه مسلم ومحقق است باید تعلیم دهد . هرچه درآن شبهه باشد باید مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید آنگاه‌آنرا بیاموزد »[1] .

خاندان نراقی

۱ـ عیسی صدیق ، سیر فرهنگ در ایران ، صفحه ۷۳ ـ ۵۶۱ .

محقق نراقی پس ازبازگشت ازکربلا ونجف ، درکاشان اقامت وسپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت وتاریخ ازدواج اوگفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین		چون گشت قرین دلبری ماه جبین
زدکلک صباحیش بتاریخ رقم		باهم مه وآفتاب گردید قرین[1]

نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بودکه درسال ۱۱۸۵ بدنیا آمد وتا سن ۲٤ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدر بزرگوارش سال ۱۲۰۹ در مهد پرورش وآموزش وی آرمیده واز سال ۱۲۱۰ که بعتبات مشرف گردید ازمحضر اساتید بزرگ ومدرسین طراز اول آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقا سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم ، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی وصاحب ریاض تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل واجتهاد وبرتری برامثال واقران خود نائل گردید. درکتب فقها عنوان فاضل نراقی اطلاق بوی میشود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول ازجمله پنج تن اولاد ذکور وی که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۲٤۵ درمقام ریاست حوزه علمیه جانشین پدر وبرادربزرگ خودگردید حاج میرزاابوالقاسم نراقی بودکه بسال ۱۲۵٦ هـ. ق. دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل ودانش نراقی اول که پس ازدرگذشت دوتن ازبرادران نامبرده اش حائز ریاست ومرجعیت علمی عامه گردید ملا محمّد مهدی نراقی دوم فرزند محمّد مهدی نراقی اول است ، و اوچونکه چهل روز پس ازفوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم ولی به آقا کوچک مشهور بود تاپس ازدرگذشت برادران ارشدکه بریاست فائقه حوزه علمیّه شهر ودیارخویش نائل گردید ومحمد شاه قاجاردرسال ۱۲۵٦ هـ. ق. درکاشان بخانهٔ او رفته آقاکوچک را بعنوان (آقابزرگ) ملقّب میسازد وازآن پس بدین نام مشهور گردید .

۱- صباحی بیدگلی ، دیوان ، ص۱۳٦ .

آقابزرگ در سال ۱۲۶۸ هـ . ق در سن ۵۹ سالگی درگذشت و درمقبرهٔ اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید[1] .

۱- شجره تفصیلی نسل‌های متوالی خاندان نراقی(تا اواخر قرن گذشته) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است ونیز افراد اعلام ومجتهدین مشهور وبزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه وص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب لباب الالقاب في القاب الاطیاب وهمچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود .

فهرست تفصیلی مصنّفات محقّق نراقی
وراهنمای نسخه های خطی آنها

فقه

۱ ـ کتاب لوامع الاحکام : درفقه استدلالی که کتاب طهارت آن در دو جلد بپایان رسیده است .

کتاب لوامع از زمان حیات مؤلّف وبعدها همواره مورد مراجعه واستفاده اهل فضل وتحقیق از فقها بوده ونسخه‌هـای خطی آن دراغلب کتابخانه‌هـای معتبر قدیمی یافت می‌شود .

نسخه اصل کتـاب لوامع بخط مصنف کـه جابجا قلم خوردگی نیز دارد بقطع وزیری بزرگ دراختیار نگارنده می‌باشد ودرپشت صفحه اول آن مؤلف باخط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش وقف کرده وتولیت ونگـاهداری آن را بارشد و اعلم اولاد خود تفویض نموده است .

از جمله نسخه‌های متعدد این کتاب که بنظرنگارنده رسیده است .

نسخه پاکنویس شده ومرتب وکامل تر آن که در دو مجلد بقطع رحلی است در مکتبة الامام امیرالمؤمنین نجف اشرف شماره ۳٦٤ ـ ٥٦ نگاهداری می‌شود .

ودرپایان جلد دوم می‌نویسد: «تمّ کتاب الطهارة فی لوامع الاحکام فی شهرشعبان معظم ۱۲۰۳ وتتلوه کتاب الصلوة ان شاءالله سبحانه ونرجوه بعظیم فضله بالاتمام » .

نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام در مکتبة الإمام امیرالمؤمنین نجف بشماره ۲۷۷ ـ ٦٥ موجود می‌باشد کـه بخط چندین کاتب نوشته شده وبرخی ازحواشی .

آن نیز بخط مصنف می‌باشد با قلم‌خوردگی وپاره‌ای اختلافات عبارتی درمتن وحواشی[1] .

۲ــ کتاب معتمد الشیعة در فقه استدلالی : نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت وصلوة درقطع بغلی کوچک با حواشی وتعلیقاتی بخط وامضای حاج ملا احمد فرزند مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد[2] .

نسخهٔ ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت وصلوة درکتابخانه موروثی آقای محمد آیة الله غروی کاشانی موجود می‌باشد .

۳ــ کتاب انیس التّجار در مسائل تجارت وبازرگانی :

یک جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که درپایان آن مؤلف صحت واعتبار نسخه را تأیید وعمل کردن بمحتوای آن را بخط ومهرخود تجویز نموده درکتابخانه وزیری یزد نگاهداری می‌شود. تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ ه.ق. دربلده طیبه کاشان بوده است . این کتاب چندین بارباچاپ سنگی نیزانتشار یافته‌است .

چاپ اول با حواشی آیة الله العظمی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ ه . ق . چاپ دوم آن باحواشی یزدی وآیت‌الله آقا سید اسمیل صدر بتاریخ ۱۳۲۹ چاپ سوم با حواشی وتعلیقات آیة‌الله حائری حاج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۴۹ ه ق[3] .

٤ــ تحفة الرّضویة درخصوص مسائل ضروریه طهارت ونماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی وتعلیقات مفصلی ازحاج ملااحمد نراقی دراختیار نگارنده می‌باشد ومیکروفیلم آن نیز درکتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود[4] .

۱ـ الذریعة الی تصانیف الشیعة ، ج ۱۸ ص ۳۵۸ .

۲ـ الذریعة ، ج ۲۱ ص ۲۱۳ .

۳ـ الذریعة ج ۱۱ ص ۲۱۹ .

٤ـ الذریعة ، ج ۳ ص ۳٤٦ .

اصول فقه

۱ــ کتاب تجرید الاصول : این کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می‌باشد نظیر کتاب تجرید العقـاید خواجه نصیرالدین طوسی درعلم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ هـ . ق . وحاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته است [۱] .

کتاب تجرید الاصول درسال ۱۳۱۷ هـ. ق. باچاپ سنگی طبع وتوزیع گشته‌است.

۲ــ رسالة الاجماع : تاریخ تالیف ۱۱۷۸ هـ . ق . درکربلا .

نسخه معتبری ازاین کتاب بخط خوش یکی ازافاضل شاگردان نراقی بنام محمدرضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی درکتابخانهٔ انجمن آثار ملی کاشان نگاهداری می‌شود [۲] .

۳ــ کتاب جامعة الاصول : تاریخ تألیف ۱۱۸۰ که بخط همان نویسنده کتاب رسالة الاجماع دریک مجلد می‌باشد[۳] .

٤ــ کتاب انیس المجتهدین : تألیف ۱۱۸٦ هـ . ق .

نسخه معتبر این کتاب که درسال ۱۱۹۱ یعنی زمان حیات مؤلف استنساخ شده درمکتبة الامام امیرالمؤمنین درنجف اشرف نگاهداری می‌شود[٤] .

مؤلف الذریعة درمعرفی این کتاب می‌نویسد :

« رتّبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، وفی کل فصول ذکربعد کلّ مسئلة اصولیة فرعاً فقهیاً یتفرع علیها ، وتاریخ فراغه سنة ۱۱۸٦ هـ . ق . وصّرح فیه بانّ ابنه المولی احمد ولد فی هذه السنة » .

فلسفه وحکمت واخلاق

کتاب جامع الافکار وناقد الأنظار :

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر وشاهکار مؤلف است راجع بخدا شناسی که در

۱ـ الذریعة ، ج ۱۳ ص ۳۵۰ .
۲ـ الذریعة تصانیف الشیعة ج ۱۱ ص ۳۲ .
۳ـ الذریعة ج ۱۱ ص ۱٦۳ .
٤ـ الذریعة ج ۲ ، ص ٤٦٤ .

نوع خود مثل ومانندی ندارد ونسخه‌های متعددی از آن موجود است ازجمله :

۱ـ نسخهٔ اصل آن بخط مؤلف در دومجلد جدا گانه دراختیار نگارنده می‌باشد که کلیشه‌های صفحات اول وآخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم وپنجم نجف وبیروت بطبع رسیده است .

۲ـ نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف واز روی نسخه اصل استنساخ گردیده درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکر شده است .

مؤلف الذریعه دربارهٔ این کتاب چنین می‌نویسد :

«جامع الافکار وناقد الانظار فی اثبات الواجب تعالی للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب ألف فی اثبات الواجب وصفاته الثّبوتیّة والسّلبیّة لم یوجد له نظیر فی الباب یقرب من خمسة وثلاثین آلاف بیت، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱ـ ۱۱۹۳ اوله: الحمدلله الذی دلّ علی ذاته بذاته وتجلّی لخلقه ببدایع مصنوعاته . . .»

وفی آخره شکی عن الزلزال الهائل وانهدام الأبنیة والمساکن والأمراض الوبائیة وفوت بعض اولاده وفوت السلطان کریم خان زند وهجوم المصائب والفتن الاخری ومبیّضة الکتاب موجودة فی مکتبة السید محمد المشکاة استاد جامعة طهران . . . فرغ منها فی محرم ۱۱۹٤ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الکتاب الف کتابه قرة العیون فی الوجود والماهیة وصرّح بذلک فی اول القرّة»[1] .

۳ـ نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره ٤٤٨٩ کتابخانه ، تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ . ق .[2] .

٤ـ نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان درمدرسه شاه، تاریخ استنساخ سنه ۱۲٦٥ هـ . ق .

۲ـ لمعات العرشیه :

۱ـ الذریعه ، ج ٥ ص ٤۱ .

۲ـ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۲ ص ۱٦٦ .

کامل‌ترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده درفهرست کتابخانه مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده‌است: شماره دفترثبت ۲۷۹۱۰ . ازمولی مهدی نراقی م - ۱۲۰۹ در ۵ لمعه فهرست لمعه‌ها را خود او در دیباچه بدینگونه آورده‌است:

لمعه اول - فی الوجود والماهیة وبعض مالها من الأحوال .

لمعه دوم - فی ما یتعلّق بالمبدأ من صفات الجلال ونعوت الجمال .

لمعه سوم - فی کیفیّة إیجاده وإفاضته وسایر مایتعلّق بصدور الأفعال .

لمعه چهارم - فی النّفس الإنسانیّة وما یتعلّق بها .

لمعه پنجم - فی النّبوّات وکیفیّة الوحی ونزول الملک[1] .

۲- نسخه ناتمامی ازکتاب لمعات‌العرشیه درکتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران می‌باشد[2] .

نکته قابل تذکاریکه‌کاشف طریقه علمی ومشرب فلسفی مؤلف می‌باشد آنکه پس ازخطبه مقدمه ودیباچه کتاب چنین‌گوید:

«ولا تظنّنّ بی أنّی جامد علی أصول فرقة معیّنة من الصّوفیّة أوالإشراقیّة أوالمشّائیّة ، بل بإحدی یدیّ قاطع البرهان و بالاخری قطعیات صاحب الوحی وحامل الفرقان، وبین عینی‌کون الواجب علی‌أشرف الأنحاء فی‌الصّفات والأفعال فآخذ بمایقتضیه هذه القواطع وان لم توافق قواعد واحد من‌الطوایف » .

۳- اللمعه الإلهیه فی‌الحکمة المتعالیة :

نسخه اصل این‌کتاب باحواشی وتعلیقات بخط مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد صاحب‌کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن می‌نویسد:

«اللمعة الالهیّة فی الحکمة المتعالیة ، للمولی مهدی بن ابی‌ذرالنراقی‌المتوفی ۱۲۰۹ فی خمس لمع :

۱- فهرست کتابخانه مجلس ، ج ۵ ص ٤٥٤ .

۲- الذریعة ج ۱۸ ص ۳٤۵ ، ودراین مأخذ نام‌کتاب به اشتباه لمعات الشرعیة چاپ شده است .

۱– الوجود والماهية ، ۲– الافاضة ، ۳– اثبات الواجب وصفاته. ٤– احوال النّفس ونشآتها ، ٥ – النبوة .

اوله : بعد تقديس واجب الوجود وتمجيده . . .

نسخة خطه جيد عند احفاده وطبعت كليشته صفحة اولى فى مقدمة كتابه نخبة البيان فى ۱۳۷٥ ﻫ . ق . ونسخة منه فى دانشگاه ۱۳۷٤ مع حواشى منه [1] .

نسخه‌های دیگر لمعهٔ الهیة که بنظر نگارنده رسیده است .

۲– نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ٦٥٥٠ آن کتابخانه .

۳– نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .

٤– نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳٥۳ ﻫ . ق .

مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای استاد حکمت وفلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعه الهیه حواشی وتعلیقاتی بربرخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .

٤– کتاب شرح الالهیات من کتاب الشّفاء که شرحی است برتمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم نسخه اصل کتاب بخط مؤلف دراختیار نگارنده است .

صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد :

«۱۲۳٥ – شرح الشفاء : للمولى مهدى بن ابى‌ذر النراقى الكاشانى حكاه فى لباب الالقاب عن خط ولده المولى احمد. وهوشرح الالهيات الشفاء ونسخة اصل منه عند احفاده، اوله : يا من لايرجى الشفا الا من جوده . . . وقد نشرت كليشة الورقة الاولى فى مقدمة نخبة البيان المطبوع للمؤلف [2] .

۱– الذريعة ، ج ۱۸ ص ۳٤۹ وفهرست كتابخانه دانشگاه ج ۳ دومين ذيل ص ۲۷۷۸ .

۲– الذريعة ، ج ۱۳ ص ۳۳٥ .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه این کتاب درسال ۱۳۵۲ ه.ق. چنین می‌نویسد :

« مصنّفات مرحوم عالم فاضل ملا مهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامتم در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم که از احفاد آن مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده . من جملتها حاشیه بر الهیات شفا می‌باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده ودرشرح نهایت دقت نظر بکار برده ودر بیان مطلب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف ازعلماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته ، ولیکن نا تمام است » .

نسخه های دیگر از کتاب شرح الشفاء .

۲ـ نسخه معتبریست که بدستور مؤلف از روی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ ه.ق. رونویس‌شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق وهر صفحه ۲۰ خط دراختیار نگارنده است .

۳ـ نسخه‌ایست که آقا سید محمد مشکوه به‌کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل نا تمام وتا حدی هم مغلوط و بد خط است (۱) .

نراقی درمقدمه‌کتاب شرح الشفا ضمن اشاره باوضاع واحوال آشفته آن زمان ومقایسه با شرایط مساعد دوران علما وحکمای سلف خود چنین گوید :

« فإنّی معترف بالقصور ولا أدفع عن نفسی العجز والفتور ، ومع ذلک من أبناء الزّمان الّذی یکدّر الفکر والنّظر، ولم یبق فیه من حقیقة العلم عین ولا أثر ، قد سدّت مصادره وموارده وعطلّت مشاهده ومعاهده وخلت دیاره ومراسمه وعفت أطلاله ومعالمه وذهب أصحابه من الأرض ، وغابوا وتفرّقوا ایدی سبا ، فیا لمصاب الدهر مما اصابوا ، ومن بقی منهم استوطنوا زوایا الخمول واعتکفوا فیها بدمع همول ، لایوجد فی منازلهم غیر التّراب والحصی ، وأخذت جُرذان بیوتهم تمشی بالعصا ، فورب النّظام الأتمّ ومخرج الوجود من العدم انّ اخواننا السّابقین وسلفنا البارعین لوکانوا فی مثل هذا الزّمان المظلم والعصر

۱ـ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۹ بخش اول ص ۱۲ .

المدلهمّ لکانوا أمثالنا فی جمود النّظر ولم یبق منهم إسم ولا اثرفاسئل الله حسن التّوفیق و إصابة الحقّ بالتّحقیق» .

۵ـ کتاب قرة العیون فی الوجود والماهیة :

نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف که اوراقی چند از اول وآخر آن افتاده است درکتابخانه نگارنده است .

صاحب کتاب الذریعة که چند نسخه آنرا دیده چنین می‌نویسد :

«قرة العیون فی معنی الوجود والماهیة ، للمولی مهدی ابن ابی‌ذرالنراقی المتوفی ۱۲۰۹ رایته عند الآقامحمد بن المولی محمد علی‌الخوانساری بالنجف وعند الشیخ محمد السماوی ، وعند السید هبة الدین الشهرستانی وفی مکتبة امیرالمؤمنین العامة اوله : « الحمد لله الذی اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهیات الظلمانیة . . . » وهو مرتب علی اربعة عشر مبحثاً وعلیه حواشی مختصرة لاستاد الآقا محمد البید آبادی المتوفی ۱۱۹۷ وذکر فهرس المباحث فی اوله وذکر انه الفه بعدکتابه جامع الافکار ونافد الانظار[۱] .

نسخه رونویس‌شده معتبری ازکتاب‌قرةالعیون در۱٤٤ صفحه ربع ورق‌درکتابخانه انجمن‌آثار ملی‌کاشان واقع درمدرسه شاه موجود است‌که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعده ۱۱۸۶ ه.ق. است .

کتاب قرةالعیون اخیراً درمجلّهٔ دانشکده الهیات ومعارف اسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس درآن دانشکده برگزیده شده ودرشماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

۶ـ کتاب کلمات وجیزه ، شامل شش‌کلمه :

۱ـ الذریعه ، ج ۱۷ ص ۷٤ و۷۵ توضیح آنکه نراقی وملامحمد بیدآبادی هردو در نزد ملامحمد اسماعیل خواجوئی درس خوانده وهم دوره بوده‌اند ونسبت استادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

رجوع شود به ص ۱۲۷ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح احوالات خواجوئی و ذیل اسماعیل درلغت نامه دهخدا وج ۱ ص ۳۶۸ ریحانة الادب و ص ۳٤ و۶۵۲ روضات الجنات .

الکلمة الأولی فی الوجود والماهیّة .

الکلمة الثانیه فی إثبات ذاته وصفاته .

الکلمة الثالثة : فی الافاضة .

الکلمة الرابعة فی المعاد .

الکلمة الخامسة : فی النبوة .

الکلمة السادسة : فی الإمامة .

نسخه اصل کتاب بخط مؤلف که درحاشیه بالای صفحات لمعه الهیه نوشته شده در اختیار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره ۶۵۵۰ بالمعهٔ الهیه دریک مجلد موجود است[1] .

وهمچنین نسخه دیگر آن هم که بالمعه‌الهیه دریک مجلد می‌باشد درکتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است[2] .

۷– کتاب انیس الحکماء :

زنوزی مؤلف کتاب ریاض الجنة می‌گوید :

«چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی درعلوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه وطبیعات آن گشته ونا تمام مانده است» .

اکنون نسخه پیش‌نویس بخشی از طبیعیّات آن کتاب در ۶٤ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می‌باشد که چنین آغاز می‌شود :

الکتاب الثانی ، المقالة الثانیة فی بیان ماهیّة الجسم ووجوده وماهیّة جزئیه ووجودهما . . .

ریاضیات وهیئت وفلک شناسی

۱– کتاب توضیح الأشکال که هندسه اقلیدس بفارسی است .

آقا سید محمد مشکوة می‌گوید: «ملامهدی نراقی دراین کتاب کتاب اقلیدس را

۱ـ الذریعه ، ج ۱۸ ص ۱۲۱ .

۲ـ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ، ج ۸ ص ٦٤ .

بپارسی شرح و ترجمه کرده است» [1] .

مؤلف درخطبه آغاز کتاب خودکه بواسطه گنجانیدن بسیاری ازاصطلاحات علمی وریاضی وهندسه را درعبارات مناسب وسنجیده ادبی‌ازحیث فصاحت وبلاغت لفظی ومعنوی بخصوص رعایت براعت استهلال می‌توان گفت نمونه‌ای از شاهکارهای کم نظیر منشات فارسی می‌باشد به بیان منظور و محتوای کتاب پرداخته است و درضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می‌گوید :

« خواجه نصیرالدین طوسی آن را با اضافات وتحقیقاتی ازخود تحریر وتهذیب نمود وسپس که ملاقطب الدین علامه شیرازی متن‌اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرده ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این علم واقع نگردید » .

آنگاه نراقی گوید :

« این بی‌بضاعت را بخاطر رسیدکه آنرا بزبان فارسی نقل نماید واشکالات اورا توضیح کنـد وبعضی از فوائدکـه از بعضی کتب وحواشی استنباط شده است بآن ضم نماید ... وطریقه حقیر در این کتاب آنست که اقتصار برترجمه‌کردن عبارت لفظ به لفظ نمی‌کنیم . بلکه اصل دعوی وبرهان چه از اصل کتاب وچه از بیانات خواجـه بنحویکه حق بیان باشد واغلاقی درآن نباشد مذکور می‌نمایم ... »با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید : که کتاب اقلیدس شامل هفده گفتـار است ولی در نسخه‌های موجودکتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد .

نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف دراختیار نگارنده می‌باشد .

نسخه‌های دیگر آن :

۲ـ نسخه خوش خط ورونویس شده از نسخه اصل کتاب درکتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می‌شود [2].

۱ـ مقدمهٔ کتاب درة التاج قطب شیرازی ، ج ۱ ص ۱ خ .

۲ـ فهرست کتابخانه سپهسالار ، ج ۳ ص ۲۷ ٥ بشماره (۸٤۰) .

۳ـ ٤ ـ دونسخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ٦۱۰ صفحه ربع ورق ودیگری بشماره (۱۲٤۳) با ٤۷۸ برگ می‌باشد [۱] .

٥ـ نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰) [۲] :

٦ـ نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق .

۲ـ رساله تحریر اکرثاوذوسیوس بعربی

درمقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز وی وپنج شکل از پنجاه ونه شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آن را دیگری بانجام رسانید وسپس ثابت بن قره آن را اصلاح کرد وعاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه درتقریر مطالب وعبارت تحریر اخیر نیزچون ابهامات واشکالات زائد براصل راه یافته بود ازاین رو من (= مؤلف) بدین تحریر که خالی از هرگونه ابهام وشوائب می‌باشد پرداخته وپاره‌ای ازفروعات سودمند را هم برآن افزودم نسخه اصل این رساله در ۲٤ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما در طبیعیّات دریک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است دراختیار نگارنده می‌باشد [۳] .

اصول جبر ومقابله [٤] .

۱ـ رساله عقود انامل [٥]

۱ـ فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس ، ج ٤ ص۱٤۲ ، ومستدرك الذریعة ، ج ۲۷ ص۲٤۱ .

۲ـ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، ج ۳ بخش دوم ص ۸٦۸ .

۳ـ الذریعة ، ج ۱۱ ص ۱۰۳ .

٤ـ کتاب مشکلات العلوم ص ۱۸۸ تا ۲۱٤ .

٥ـ الذریعة ، ج ۱٥ ص ۳۰۲ .

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شود .

مرحوم ملاحبیب‌الله شریف کاشانی رساله عقود انامل‌را درکتاب قوامیس الدرر خودکه اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است .

۲ـ کتاب المستقصی درعلم هیئت وفلک شناسی .

نسخه‌های معتبری ازاین کتاب درکتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می‌شود که درفهرست کتابخانه بدیگونه توصیف شده [1] .

المستقصی : ازمولی مهدی بن ابی‌ذر نراقی ۱۱۴۶ ـ ۱۲۰۹ هجری درهیئت . این کتاب که بسیارمبسوط است دارای یک مقدمه مفصل وچهارباب‌است تقسیمات مقدمه ازاین قرار است :

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات ومسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به سی و یک رسانده پس از آن مبادی طبیعی در دوبخش تعریفات ومسائل .

مبادی طبیعی نیز دوقسم است تعریفات ومسائل . مفصل ترین وآخرین باب موجود باب اسناد بعض الحرکات المختلفة فی‌الرویة الی اصول تقتضی تشابهها فی‌انفسها. این باب مفصل‌ترین بخش کتاب المستقصی است ونراقی دراین باب قدرت علمی خودرا نشان می‌دهد. آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی ودیگران را نقادی می‌کند . در این‌باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی وسپس به‌بحث درباره هریک جداگانه می‌پردازد و درضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیق دارد و در باره اصول اختراعی قطب شیرازی وتحقیقات نظام نیشابوری نقد وتحقیق می‌کند . در ذیل (تتمیم) که درپایان باب اسناد آورده است ص ۵۱۲ نسخه میگوید .

«إعلم ان للمباحث المذکورة فی هذا الباب اصول وقوانین‌یحتاج‌الیها فی‌المسائل‌الآنیة فلابد من معرفتها التحصیل والاطلاع بها علی احوال الکواکب فی اختلاف حرکاتها

۱ـ فهرست کتابخانه مجلس، ج ۱۹ ص۴۹۹ والذریعة، ج ۲۱ ص ۲۱ .

بحسب الرویة علی وجه یوافق قواعد الحکمة، وما ذکرمنها فی کتب الهیئة انماذکر فیها علی سبیل الحکایةای مجردا عن البراهین وانما ذکرت براهینها فی المجسطی بالفعل اوبالقوه ونحن اوردنا براهین الجمیع ما استنبطناه من اللہ لتوقف ادراك المطلوب کماینبغی والوصول الی حقیقته علیها . . . »

کتاب المستقصی پیش از پایان تتمیم باب اسناد حرکات ناتمام مانده است .

مولی مهدی نراقی فیلسوف وریاضی‌دان محقق صاحب نظر وپرمایه‌است که آثار ارزنده علمیش دراین دو رشته تاکنون شناخته نبود ومؤلفاتی که درسرگذشت‌ها وفهارس ازاو یاد می‌شود بیشتر فقهی واصولی واخلاقی است ومشهورترین آنها معتمد الشیعه در فقه وجامع السعادات دراخلاق وتجرید دراصول‌است . ازآثار ریاضی اویك نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه مجلد چهارم معرفی شده ومشکلات العلوم که مجموعه‌ایست کشکول مانند وحاوی پاره‌ای از معضلات مسائل ریاضی نیز دردست وبچاپ رسیده است .

المستقصی مباحث هیئت قدیم را بسیار روشن وجامع الاطراف بیان می‌دارد ودر بحث حرکت وضعی زمین می‌گوید که به اتفاق علماء فرنگ زمین حرکت وضعی دارد واین نشان می‌دهد که با افکار جدید آشنا بوده است .

۳ــ کتاب محصل الهیئة بعربی.

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

« . . . یقول الاحقرمهدی ابن ابی‌ذر : هذا ما اردت من محصل مسائل الهیئة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد والفضول ومرتباً علی ابواب ذات فصول . . . » .

نسخه خوش‌خط پاکنویس شده این کتاب دراختیار نگارنده است که بالمعه الهیه دریك مجلد می‌باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹ .

نسخه دیگر کتاب محصل الهیئة که باکتاب لمعه الهیه دریك مجلد می‌باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می‌شود (۱) .

۱- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳ ذیل ۲ ص ۲۷۷۸ ، الذریعة ج ۲۱ ، ص ۱۵۱ .

۴- کتاب معراج السماء فی الهیئة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدرخویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده‌ای نسخه تمام وکاملی ازآن بدست نیامده است [1] .

اینک اسامی مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که دراین کتابخانه یادرجای دیگر موجود است ویا نام آن در ریاض الجنه یا مؤلفات نراقی آمده یاد می‌شود :

۱- المستقصی درهیئت (کتاب حاضر) .

۲- المحصل کتابی کوچک است درهیئت نسخه آن را آقای نراقی دارند وفیلم آن درکتابخانه موجود است .

۳- توضیح الاشکال تحریر دیگریست ازکتاب اصول اقلیدس وچند نسخه ازآن دراین کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم) .

۴- حاشیه شرح مجسطی ، نراقی درالمستقصی ازاین حاشیه یاد می‌کند .

۵- حواشی براکرثاوذوسیوس که فیلم آن در این کتابخانه واصل آن در نزد آقای نراقی موجود است .

۶- رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه یک نسخه ازآن دیده‌ام .

۷- رساله حساب به نقل آقای سید محمد کلانتر از روضات الجنات .

۸- رساله تحریراکرثا وذوسیوس .

طائرقدسی

نام دیوان اشعار فارسی وعربی محقق نراقی

ازجمله آثار ادبی گمنام وناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست‌که به‌گفته زنوزی نویسنده عالی قدر معاصر وی درکتاب ریاض الجنة وهمچنین مؤلّف کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان [2] بالغ برسه هزار بیت بوده است . ولی تاکنون

۱- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۳۳ .

۲- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۱۲۳ .

نسخه تمام وجامع آن دیده نشده وقریب سیصد بیت اشعار پراکنده‌ای‌هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی وحکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می‌باشد که همگی درقالب مثنوی وساقی نامه گفته شده است .

از آنجمله درمقام خطاب به نفس ناطقه انسانی واشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتفای قصیدهٔ عینیه معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز گردد :

هبطت إلیکَ من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنّع

نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان جدا ماندی از مجمع قدسیان
چرا مانده‌ای دوراز اصل‌خویش چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای بلبل خوشنوا بزاغان شدی همسر و همصدا
غریب از دیار حقیقت شدی گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست فراموش کردی تو عهد الست
نبودی تو آن شاهباز جهان که‌دراوج وحدت بُدت آشیان؟
نبودی تو آن طایر لامکان که‌درصقع لاهوت بودت مکان؟
ترا بود پرواز در اوج عرش مقیّد چرائی بزندان فرش
همی ترسم ای بلبل بوستان که دیگر نبینی رخ دوستان
همی ترسم ای جان عالی مقام بمانی بچاه طبیعت مدام
همی ترسم ای مرغ فرخنده پی که دیگر نبینی حریفان حی
همی ترسم ای طایر خوشنوا که از سدره افتی به تحت الثری
همی ترسم ای جان جبریل سیر که از کعبه افتی بویرانه دیر
همی ترسم ای هدهد خوش خبر نشان سلیمان نبینی دگر
همی ترسم ای مرغ برکنده بال بچنگال زاغان شوی پایمال
همی ترسم ای مرغ بطحا مقام که دور افتی از زمزم واز مقام

نه بینی دگر کعبه و مستجار　　نشانی نیابی دگر زان دیار

جدا مانی از مروه و از صفا　　ز بیت الحرام و ز خیف و منی

برافشان پرای مرغ قدسی مکان　　پرو بال ز آمیزش خاکیان

بخود دربی از این قفس برگشا　　بصقع سماواتیان پر گشا

ز پا بگسل این دام دار غرور　　به پر تا باوج سرای سرور

مغنّی بیا ساز کن ارغنون　　که آمد بسر باز شور جنون

بیا ساقیا من بقربان تو　　فدای تو و عهد و پیمان تو

بده ساقی آن باده خوشگوار　　که ایام دی رفت و آمد بهار

مئی ده که افروزدم عقل و جان　　فتد بر دلم عکس روحانیان

بیا ساقی ای مشفق چاره ساز　　بده یکک قدح ز آن می غم گداز

که برهم زنم عالم خاکیان　　کنم رقص براوج افلاکیان

بدور افکنم عالم خاک را　　کنم سیر ایوان افلاک را

بسوزم از آن دلق سالوس را　　بدور افکنم نام و ناموس را

بتازم براوج فلکک رخش را　　به بینم عیان کرسی و فرش را

« نراقی » از اینگونه گفتارها　　برون رفتی از حدّ خود بارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و درخور شخص مخاطب، اشعار عربی هم انشا می‌نماید ، ازآنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش برای مطالعه دوست دیرین وصمیمی خودآقا سید مهدی طباطبائی بحرالعلوم ، به نجف با این ابیات اورا یاد می کند:

ألاقل لسکّان ذاك الحمی　　«هنیئاً لکم فی الجنان الخلود

أفیضوا علینا من الماء فیضا　　فنحن عطاش وأنتم ورود»

سید مهدی بحرالعلوم نیز به نراقی چنین پاسخ می‌دهد :

ألا قل لمولی یری من بعید　　جمال الحبیب بعین الشّهود

«لکك الفضل من غائب شاهد　　علی شاهد غائب بالصّدور

فنحن علی الماء نشکو الظماء　　و أنتم علی بعدکم بالورود»

حواشی وتعلیقات بر آثار متقدمین

نراقی علاوه بر مصنفات علمی گوناگون که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده وشناخته شد بر بسیاری ازکتابهای علمی متقدمین درضمن مطالعات خویش حواشی وتعلیقاتی نگاشته که به‌گفته زنوزی تعدادآنها بالغ برپنجاه رساله می‌گردد. نکته قابل تذکار آنکه براثر قدرت علمی وحسن سلیقه وذوق سرشار درتألیف وتصنیف که موهبتی خاص واستثنائی می‌باشد همواره عقاید وتحقیقات خود را همچون رساله مستقلی درموضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی که خود بخود وبدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم وعلیحده‌ای می‌باشد .

چندین جزوه واوراق ازاینگونه تحقیقات که درحاشیه کتابهای مورد مطالعه وی نوشته شده است اکنون درکتابخانه نگارنده وجود دارد .

آثار علمی چاپ شده

از

ملا مهدی نراقی

۱ـ جامع السّعادات

چاپ سنگی این کتاب در سال ۱۳۱۲ هـ . ق . توسّط حاج محمد تقی کاشانی مشهور به عطّارها درتهران صورت پذیرفت وسپس چاپ حروفی آن که بوسیلهٔ آقایان سید محمد کلانتر وشیخ محمد رضا مظفّر تصحیح انتقادی شده بود در سال ۱۳۴۳ هـ.ش. درنجف انجام شد واز روی آن چاپ مکررا درقم وبیروت تجدید چاپ گردید . ترجمهٔ فارسی این کتاب تحت عنوان علم اخلاق اسلامی توسط دکترسید جلال‌الدین مجتبوی درسال ۱٤۰۵ هـ.ق. انجام وبوسیله انتشارات حکمت چاپ ومنتشر گردیده است .

۲ـ انیس الموحّدین

از این کتاب چاپهای مکرر سنگی درسالهای ۱۳۱۷ و۱۳۲۹ و۱۳٤۷ در تهران صورت پذیرفت وسپس تصحیح انتقادی آن بوسیله شهید آیة‌الله قاضی طباطبائی انجام گرفت وبا مقدمه استاد حسن حسن زاده آملی در سال ۱۳۶۳ هـ.ش. بوسیله انتشارات الزهراء چاپ شده .

۳ـ قرة العیون

این کتاب با تعلیق وتصحیح ومقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی و پیشگفتار آقای حسن نراقی درسال ۱۳۵۷ هـ.ش. بوسیله انجمن حکمت وفلسفه اسلامی چاپ ومنتشر شده است .

٤ـ اللمعة الالهیة

این کتاب همراه با الکلمات الوجیزة در انجمن حکمت وفلسفه در سال ۱۳۵۷ ه . ش . چاپ شده است .

۵ـ الکلمات الوجیزة ← رجوع شود به شماره ٤

٦ـ محرّق القلوب

این کتاب مقتل بزبان فارسی است ومکرّرا چاپ شده از جمله درسال ۱۲۹۷ ه . ق . که همراه باکتاب مهیج الاحزان که درهامش آن آمده طبع گردیده است .

۷ـ مشکلات العلوم

درسال‌های ۱۳۰۵ و۱۳۱۰ ه.ق. با چاپ سنگی منتشرشده است .

۸ـ انیس التّجار فی فروع التجارة

این کتاب با حواشی سیدکاظم طباطبائی در سال ۱۳۱۷ ه.ق. وبا حواشی شیخ عبدالکریم یزدی درسال ۱۳٤۹ ه . ق . درتهران چاپ شده‌است .

۹ـ تجرید الاصول

این کتاب که دراصول فقه است درسال ۱۳۱۷ ه.ق. درتهران بصورت سنگی چاپ شده است .

۱۰ـ نخبة البیان

این کتاب در وجوه تشبیه واستعاره ومحسنات بدیعیه است ودر ۱۳۳۵ ه . ق . باهتمام آقان حسن نراقی چاپ ومنتشرشده است .

اصلاح شفای چاپ قاهره با متن نراقی

ملا مهدی نراقی که خود حکیم و فیلسوف درجهٔ یک بوده مسلما درنقل متن شفای ابن‌سینا نهایت دقت علمی را بکار برده ومتن او ازصحیح ترین متون شفا است که تاکنون دردسترس اهل علم قرارگرفته‌است برای آنکه این مدّعا بطوراجمال اثبات گردد برخی از عبارات ابن سینا راکه در چاپ قاهره آمده با آنچه‌که نراقی در شرح خود نقل کرده مقایسه می‌کنیم وخوانندگان محترم می‌توانند در این موارد نسخه چاپ قاهرة خود را اصلاح کنند ودر موارد دیگر خود به مقایسه واصلاح بپردازند.

وامّا المقدار فلفظه اسم مشترك فيه ماقد يقال لـه مقدار ص ۱۱ س ۱٤ (قاهره)

واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما قد يقال لـه مقدار ص ٥٥ س ۱۰ (نراقی)

فان الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادّة به ص ۱۲ س ٤ (قاهره)

فان الحدود يعنى بها نهايات الاجسام التى تجب للمقدار ... ص٥٨ س۳ (نراقی)

فی ان وجوده .:. من اىّ اقسام الموجود ص۱۲ س ۹ (قاهره)

فی ان وجوده ... من ای اقسام الوجود ص ٥٩ س ۱ (نراقی)

لان مبادی کلّ علم اخصّ هی‌مسائل فی‌العلم الاعلی ص ۱٥ س ۱ (قاهره)

لان مبادی کلّ علم اخص هی مسائل فی‌العلم الاعم ص ۱۰۷ س ۳ (نراقی)

فتكون اذن مسائل هذا العلم فی اسباب الموجود ... وبعضها فی‌عوارض الموجود ص ۱٥ س ۷ (قاهره)

فتكون اذن مسائل هـذا العـلم بعضها فی اسباب الموجود ... و بعضها ص ۱۱۲ س ۱۹ (نراقی)

والتّحقق لماهية الامور المشترك فيها ص ١٨ س ١٣ (قاهره)

التحيقق لماهية الأمور المشترك فيها ص ١٣٢ س ١٩ (نراقی)

من احوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم ص٢٤ س ٤ (قاهره)

من احوال الطّبيعة لها أن يجتمع ويتفرق ويتحدد وينقسم ص ١٨٠ س٣ (نراقی)

حال العدم وحال الوجوب ای الوجود الضّروری وشرايطه ص٢٥س٥ (قاهره)

حال العدم وحال الوجوب فی الوجود الضّروری وشرايطه ص١٩١س١٩ (نراقی)

كالموجود والشّیء الواحد وغيره ص ٣٠ س ٤ (قاهره)

كالموجود والشّی والواحد وغيره ص ٢١٤ س ٣ (نراقی)

ولذلک من حاول ان يقوم فيها شيئا وقع فی اضطراب ص٣٠ س ٥ (قاهره)

ولذلک من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فی اضطراب ص ٢١٧ س١٩ (نراقی)

ومن تفهّمنا هذه الاشياء يتّضح لک ص ٣٦ س ٦ (قاهره)

ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتّضح لک ص ٢٨٤ س ١٤ (نراقی)

لانه اوّل شیء مخبر عنه ص ٣٦ ٨ (قاهره)

لانه اوّل شیء يخبر عنه ص٢٨٤ س ١٦ (نراقی)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من لا يرجى الشفاء الا من جوده ولا يطلب النجاة الا من فيض
وجوده في كتابه اشارات الى حقائق الملك والملكوت وفي خطابه
تنبيهات على كيفية الوصول الى قدس الجبروت نسئلك تسهيل
ما يجب علينا حمله وتحصيل ما لا يسعنا جهله اهدنا الى طريقك
القويم وارشدنا الى صراطك المستقيم ووفقنا للتجرد عن قشور
عالم الملاهي وارنا حقائق الاشياء كما هي وصل على سفرائك
وامناء امرك ونهيك خصوصا على من ختمت به دائرة الوجود
ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى اله خزنة العلم
والتنزيل وحملة التفسير والتأويل وبعد فيقول الفقير الى
ربه الباقي مهدي بن ابي ذر النراقي ان افضل الفضائل النفسانية واشرف الذخائر الانسانية
هو التحلي بفنون العلوم والمعارف والاحاطة بحقائق الاشياء من الاوائل والثواني
وافضلها العلم الباحث عن اول العلل وصفات جلاله والكاشف عن افعاله ونعوت
جماله وهو الحكمة المتعالية التي ليست شريعة لكل وارد ولا يطلع عليها الا واحد بعد واحد
والاوحدي من الحكماء وان اجتهدوا في كشفها وتبيينها والاوحدون منهم وان لم يقصروا في
تهذيبها وتدوينها الا ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا ضوعف قدره قد سبقهم في
التحقيق والتدوين وفاق عليهم في التنقيح والتبيين وصنف فيها ما صنف من كتبه المشهورة

صفحهٔ اول کتاب از نسخهٔ اصل که بخط مرحوم ملا مهدی نراقی است

وقف نمود [illegible] محمد مهدی ابن ابی ذر نراقی
این کتاب را با سایر کتب مملوکه خود را بر اولاد ذکور خود و اولاد
ذکور اولاد [illegible] طبقة بعد طبقة و بطناً بعد بطن بر اولاد ذکور اولاد ذکور [illegible]
و تولیت آن را مفوض نمود به ارشد اولاد ذکور و مع انقراض جمیع
العیاذ بالله وقف نمود بر طلبه علوم هر موضعی که [illegible]
انجا اتفاق بیفتد و تولیت آن را مفوض نمود به اعلم الموضع
[illegible]

وقف نامهٔ کتاب که بخط ومهر مرحوم ملا مهدی نراقی است

مصنفات مرحوم عالم فاضل ملا مهدی نراقی طاب ثراه

[illegible]

دستخط مرحوم میرزا طاهر تنکابنی ونظر ایشان در بارهٔ این کتاب

فهرس الموضوعات

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الالهيات ـ عشر مقالات
المقالة الاولى

شرح

الالهيـات من كتـاب الشفاء



وبه نستعين

يا من لايُرجى الشّفاء إلّا من جوده ، ولايطلب النّجاة الّا من فيض وجوده ، ٣
فى كتابه إشارات إلى حقائق المُلك والملكوت ، وفى خطابه تنبيهات علىٰ كيفيّة الوصول
إلى قدس الجبروت . نسئلك تسهيل ما يجب علينا حمله ، و تحصيل مالا يسعنا جهله ،
إهدنا إلى طريقك القويم ، وارشدنا إلى صراطك المستقيم ، ووفّقنا للتجرّد عن قشورات ٦
عالم الملاهى ، وأرنا حقائق الأشياء كما هى . خلّصنا من ظلمات مضائق الإمكان ، ونجّنا
من كربات طوارق الحدثان ، وصلّ على سفراء وحيك وأمناء أمرك ونهيك ، خصوصاً
على من ختمت به دائرة الوجود ، ووصلت به بين قوسى النّزول والصّعود و على آلـه ٩
خزنة العلم والتّنزيل وحمَلة التّفسير والتّاويل .

أمّا بعد ، فيقول المفتقر إلى ربّه الباقى **مهدى بن أبى‌ذر النّراقى** إن أفضـــل
الفضائل النّفسانيّة ، هوالتّحلى بفنون العلوم والمعـانى ، والإحاطة بحقائق الأشياء من ١٢
الأوّل والثّوانى ، وأفضلها العلم البـاحث عن أوّل العلل وصفات جلاله والكاشف عن
أفعاله ونعوت جلاله ، وهوالحكمـة المتعالية الّتى ليست شريعة لكلّ وارد ، ولايطّلع
عليهـا الّا واحد بعد واحد ، والأوّلون من الحكمـاء وان اجتهدوا فى تحقيقها وتبيينها ، ١٥
والآخرون منهم وان لم‌يقصّروا فى تهذيبها وتدوينها ، إلّا إنّ **الشّيخ الرّئيس أباعلى‌بن‌سينا** —
ضوعف قدره — قد سبقهم فى التّحقيق والتّدوين ، وفاق عليهم فى التّنقيح والتّبيين ،

وصنّف فيها ما صنّف من كتبه المشهورة ومؤلّفاته المعروفة، وكان من بينها الالهيات من كتاب الشفاء أجلّها شأنا وأقويلها بيانا وبرهانا ، قد تضمّن أكثر مسائلها ، و احتوى
٣ على عوالى النّكت وجلائلها ، إلّا انّه لصعوبته لايذلّ إلّا لأوحديّ من فحول العلماء ، ولاتنقح إلّا لالمعيّ من أكابر الحكماء، وقدتصدّى لشرحه وتوضيحه غير واحد من أولى البراعة وجمّ غفير من مشاهير الصّناعة ، واستخرجوا دقائق الرّموز والأسرار، وأبرزوا
٦ مخدّرات النّكت من حجب الأستار ، إلّا انهم اكتفوا بتعليق الحواشي على بعض مشكلاته ، ولم يأت منهم أحد بالشّرح الكاشف عن جميع مفصّلاته ، فبدالى أن أعلّق عليه مايكون بتوضيحه وافيا ، ولتحقيق مطالبه كافيا ، فشرحته شرحا لايخرج منه شيء
٩ من المقاصد، وجعلتها ككتاب واحد، وها أنا أعرضه على الأحرار من العلماء والمصنّفين من أكابر الحكماء، ملتمسا منهم إصلاح الفاسد وترويج الكاسد، فإنّي معترف بالقصور، ولا أدفع عن نفسي العجز والفتور، ومع ذلك من أبناء الزّمان الّذى يكدّر الفكر والنّظر،
١٢ ولم يبق فيه من حقيقة العلم عين ولا أثر، سدّت مصادره وموارده ، وعطّلت مشاهده ومعاهده، وخلت دياره ومراسمه، وعفت أطلاله ومعامله، وذهب أصحابه من الأرض، وغابوا وتفرّقوا أيدى سبا ، فيا لمصاب الدّهر ممّا أصابوا ، ومن بقى منهم استوطنوا زوايا
١٥ الخمول، واعتكفوا فيها بدمع همول، لايوجد فى منازلهم غير التّراب والحصى، واخذت جردان بيوتهم تمشي بالعصا. فوربّ النّظام الأتمّ، ومخرج الوجود من العدم، انّ اخواننا السّابقين وسلفنا البارعين لوكانوا فى مثل هذا الزّمان المظلم والعصر المدلهمّ لكانوا أمثالنا
١٨ فى جمود النّظر ، ولم يبق منهم إسم ولا أثر، فاسئل الله حسن التّوفيق و إصابة الحقّ بالتّحقيق ، وها أنا شارع فى المقصود بإعانة الصّمد الودود .

قال الشّيخ — ضوعف قدره — **الفَنّ الثّالِث عَشَر مِن كِتَاب الشِّفَاء**
٢١ **فِي الإلٰهِيّات عَشْر مَقَالات . المَقَالَة الأولى :**

فَصل فِي ابتِداء طَلَب مَوضُوع الفَلسَفة الأولى .

هذا الفصل مع تاليه فى هذا الطّلب ولذا أقحم لفظ الإبتداء ، وكان ايراده فى

فصلين لتنشيط النّاظر أو اختصاص الثّانى بإثبات الموضوعيّة للمطلوب ، والأوّل بنفيها عن غيره .

قيل : تعيين كلّ علم وموضوعه من الوضعيّات فأىّ حاجة إلى الإثبات . ٣

قلنا : **المعلّم الأوّل** لمّا لم يتعرّض لموضوع هذا العلم وإن عيّن ساير الموضوعات فالشّيخ عيّنه بالقرائن والأمارات ، على أنّ الوضع فرع الشّرايط والمناسبات المعتبرة فيه ، والشّيخ فى مقام الإثبات لم يزد على بيان ذلك . ٦

وأصل الفلسفة فى اليونانيّة التّشبّه بالحقّ نقلت إلى هذا العلم لإيجابه له .

لِيَتَبَيَّنَ إِنِّيَّتُه بالياء أى كونه اىّ علم او بالنون أى حقيقته أو ثبوته اللّازم لتميّزه اللّازم لتميّز موضوعه ، أو ثبوت موضوعه ، أو موضوع الموضوع ، إذ هذا العلم كما يأتى ٩ يبحث عن أحوال الموجود وأنواعه حتّى يتخصّص على وجه يصير موضوعا لعلم آخر .

قيل : الموجود بديهىّ المهيّة والثّبوت فكيف يطلب ليتبيّن ثبوته .

قلنا : بداهته فى هليّته البسيطة أعنى التّصديق بثبوته فى نفسه لا فى هليّته المركّبة ١٢ أعنى التّصديق بثبوته لغيره أى موضوعيّته لهذا العلم على أنّ البديهىّ التّصديق بثبوته بعنوان الموجوديّة دون الموضوعيّة ، والقضيّة يختلف باختلاف العنوان ثمّ كونه بالياء اقرب معنى وبالنّون لفظا . ١٥

وَإِذْ وَفَّقَنَا اللهُ وَلِيُّ الرَّحْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ أى التّولىّ لإفاضة النّعم وتهيئة الأسباب المؤدّية إلى المطلوب **فَأَوْرَدْنَا مَا وَجَبَ إِيرَادُهُ مِنْ مَعَانِى الْعُلُومِ الْمَنْطِقِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ** أى مسائلها فقط ، أو مع سائر أجزائها **فَبِالْحَرِىِّ** ١٨ **أَنْ نَشْرَعَ** والحرىّ إمّا مصدر أو فعيل ، وعلى الأوّل خبر لـ«أن نشرع» بتقدير الموصوف ونحوه ، وعلى الثّانى كذلك إن لم يزد الباء وإلّا فمبتدء .

فِى تَعْرِيفِ الْمَعَانِى الْحِكْمِيَّةِ أى بيان مسائل الحكمة الإلٰهيّة ، ٢١ لانصراف المطلق إليها . وتخصيص المعانى بالمسائل يصحّح النّسبة لصدق انتسابها إلى الحكمة والحكمة بالإلٰهية يدفع الإيراد بأنّ العلوم الثلاثة مندرجة تحت الحكمة فلا معنى

لكون الشروع في تعريفها العرفيّ أو اللغوي بعد الفراغ منها لثبوت تعريفها فيها أيضاً وإيجاب الإندراج لصدق تبيين المعاني الحكميّة على تبيينها أيضاً .

٣ وربما أريد بتعريف المعاني الحكميّة بيان تقاسيم العلوم أو من تقاسيم الوجود بتحصّل العلوم وموضوعاتها ، ويمكن حمل «الياء» في الحكميّة على المبالغة وجعل الحكمة بيانا للمعاني وإرادة حقائق الأشياء منها ، إذا هذا العلم يعرّفها ، أو على النّسبة وإرادة الحقائق من المعاني

٦ وانتسابها إلى الحكمة لكونها معرّفة لهـا .

فَنَبْتَدِىءُ مُسْتَعِينِينَ بِاللهِ فنقول :

إنّ العُلُومَ الفَلْسَفِيَّةَ كَمَا أُشِيرَ إلَيهِ فِي مَوَاضِعَ أُخْرَى مِنَ الكُتُبِ

٩ هى أوائل المنطق وأواسطه وأوائل الطّبيعيّات من هذا الكتاب. فالكتاب بمعناه اللّغوى وحمل الكتب على غيره وجعل كلمة «من» بيانيّه يابى عنه قوله فيما بعد: «فهذا قدرما يكون قد وفّقت» الخ .

١٢ **يَنْقَسِمُ إلى النَّظَرِيَّةِ وَإلى العَمَلِيَّةِ وقَدْ أُشِيرَ إلَى الفَرْقِ بَيْنَهُمَا وَذُكِرَ** في أوائل المنطق **أنَّ النَّظَرِيَّةَ هِيَ الَّتِي يُطْلَبُ فِيهَا** أى في تحصيلهـا **استكمال القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ مِنَ النَّفْسِ** أى كمالها تجريداً له عن معنى الطّلب، أو مـا

١٥ يستكمل به إطلاقا للمصدر على الإسم الحاصل به، فلا يردان ذكر «الإستكمال» بعد قوله: «يطلب فيها» لامعنى له **لِحُصُولِ العَقْلِ بِالفِعْلِ ، وذٰلِكَ بِحُصُولِ العِلْمِ التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصْدِيقِيِّ بِأُمُورٍ لَيْسَتْ هِيَ هِيَ بِأنَّهَا أعْمَالُنَا وَأحْوَالُنَا**

١٨ لمّا كان حقيقة الحكمة النّظريّة هي العلم بغير العمل من الموجودات، وغايتها الحاصلة منه استكمال القوّة النّظرية فالشّيخ عرّفها بـ«ـالغاية» مصرّحا بترتّبها عليه بقوله: «بحصول العقل بالفعل» فإنّ المراد منه مـا أخذ في حدّ النّظريّة من العلم الفعلى لامعناه المصطلح

٢١ فـ«ـالباء» كما في إحدى النّسختين للسّببيّة و«اللّام» كما في الأخرىٰ للتعليل ومدخولها سبب لاغاية، والجارّ حينئذٍ متعلّق بالاستكمال. ثمّ صرّح توضيحا بأنّ هذا الحصول كحصول العلم التّصوريّ والتّصديقيّ بغير أعمالنا . والحقّ اتّحاد الحصولين في الواقع وتغايرهما

المصحّح للتّرتّب بمجرّد الإجمال والتّفصيل . و يمكن أن يراد بالعقل بالفعل معناه المعهود أى ملكة استحضار النّظريّات متى أريد من دون تجشم كسب جديد أو المستفاد لصدقه عليه لغة وصحّة القول بأنّ حصوله كحصول العلمين، وحينئذ يتغاير الحصولان ، ٣ و يتأتّىٰ احتمال كون «اللّام» للعليّة الغائية وكون مدخولها غاية للإستكمال فيكون ذلك إشارة إليه ، أو إلى أوّل الحصولين ، وعلى التّقديرين هوالكمال الثّانى وثانيهما الأوّل للقوّة «واللّام» حينئذ متعلّق بقوله« يطلب » او بالإستكمال أو بمقدّر يكون صفة للقوّة ٦ النّظريّة إشارة إلىٰ غايتها ، فإنّ وجود تلك القوّة لذلك الحصول . ولاينافى كونه كمالا لها فإنّ الكمال مايتمّ به الشّيء ذاتا كان أو صفة ، فكلّ غاية كمال ولاينعكس . وحمل العقل بالفعل على النّفس إذا حصلت لها صورة جوهريّة تجعلها عقلا داخلا فى ضرب ٩ الملائكة كما ترى هذا .

وقيل : قول الشّيخ يفيد حصر النّظريّة فى العلم بغير العمل مع أنّه يبحث فيها عن الحركة والعقل بالفعل بما لايتعلّق بفعلنا من التّصوّر والتّصديق وحصوله بما يتعلّق ١٢ به ظاهر .

وفيه أنّ مبنى الحصرين على الغالب على أنّ البحث عن الحركة فيها ليس من حيث أنّها فعلنا . ١٥

ثمّ لفظة «بأنّها» فى قوله : « ليست هى هى بأنّها » الخ إمّا بالكسر أى بوجودها وهويّتها ، فأوّل الضّميرين إسم« ليست » وثانيهما خبره أو تاكيده ، و« اعمالنا » نصب على الحالية أو الخبريّة اوبالفتح على الخبريّة إن كانت « هى » تاكيدا ، وعلى الحاليّة إن كانت خبراً ، ١٨ وعلى التقديرين «اعمالنا» رفع على الخبريّة لـ«أنّها» .

فَيَكُونُ الْغَايَةَ فِيهَا حُصُولُ رأى وَاعْتِقَادٍ أى علم تصوّرى وتصديقى أو تصديقيّ بأن يكون العطف للتّفسير وترك التّصوّرى حينئذ لما قيل إنّ عدّ المبادى ٢١ والموضوع من أجزاء العلوم كما فعله الشّيخ هنا مسامحة للتّنبيه على شدّة احتياجه إليهما وإلا فحقيقة كلّ علم هى نفس مسائله أو التصديق بهما .

فإن قيل: الإعتقاد نفس العلم فيمتنع كونه غاية له إذا الغاية متقدّمة ذهنا متاخّره خارجا.

قلنا: للعلم معان بالإشتراك أو الحقيقة والمجاز: مطلق الإدراك، ونفس المسائل، والتّصديق بها، والملكه الحاصلة من تكرّر الإدراكات. والاعتقاد غير معتبر فى بعضها فيمكن أن يكون هوالمراد من العلم.

والتّحقيق أنّ غاية العلوم الغير الآليّه حصول أنفسها بمعنى أنّ صورها فى الذهن علّة لحصول نفسها فيه، و التّرتب فى الغايات غير لازم، و على هذا فالغاية الطّبيعيّة الأولىٰ لكلّ علم غير آلى حصول نفسه الّذى يمكن أن يعبّر عنه بالإعتقاد والكمال والعقل بالفعل، وهى على إرادة العلم الفعلىّ من العقل بالفعل متّحدة بالذّات متغايرة بالإعتبار وعلى إرادة المعنى المعروف منه. كذلك إن حمل حصول الرّأى والإعتقاد على حصولهما مرّة بعد أخرىٰ حتّى يرجع إلى العقل بالفعل، ويكون هذا الكلام تصريحاً بغائيّة ما علم غائيّته أولا بالاراة و إلّا كان بين العقل بالفعل والإعتقاد ترتّب و تعاقب على عكس المذكور بمعنى أنّ الأوّل مترتّب على الثّانى فيكون هذا الكلام إشارة إلى الغاية الأولىٰ وما ذكر أوّلا إلى الثّانية.

ثمّ لاريب فى أنّه يترتّب عليها غاية اخرىٰ هى الإبتهاج الحقيقىّ ولقاء الحقّ الأوّل الّذى هوغاية الكلّ، أى كمالها تجريداً له عن معنى الطّلب، إذ ما يستكمل به إطلاقا للمصدر على الإسم الحاصل به، فلا يرد أنّ ذكر الإستكمال بعد قوله «يطلب» مما لامعنى له **لَيسَ رأياً وَاعتِقاداً فِي كَيفِيةِ عَمَلٍ أوكَيفِيَّة مبدأ عملٍ** أى الملكات أو النّفس **مِنْ حَيثُ هوَ مبدأ عَمَلٍ** وعلى هذا فالتّرديد إشارة إلى الإختلاف فى كون موضوع العلميّة نفس العمل أو النّفس من حيث العمل واطلاق العمل على الملكة لكونها اثرا صادرا عنها. ويمكن ان يكون إشارة إلى قسمى العمليّة الفقه وعلم الأخلاق الّتى هى مبادى الأعمال.

و إنّ العَمَلِيَّةَ هِيَ الَّتِي يُطْلَبُ فِيهَا أوَّلاً استِكْمَالُ القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ بِحُصُولِ العِلْمِ التَّصَوُّرِيّ وَالتَّصْدِيقِيّ بِأُمُورٍ هِيَ هِيَ بِأنَّها

أعمالُنا توضیح العبارة کما مرّ، والمراد بالأمور الملکات أو ما یعمّها والأفعال لیشتمل الفقه وکون العلم بهما کما لاالقوّة العاقلة بدیهیّ فمنعه مکابرة .

قیل : ما یعلم للعمل به یکون غایة نفس العمل ثمّ غایة العمل هنا حصول ملکة العدالة والمطلوب منه عدم انفعال النّفس من القوی البدنیّة واستعلائها علیها لیستعملها علی وفق المصلحة والأوّل أمر عدمی لایکون کمالا والثّانی کمال للعملیّة . ۳

قلنا : کلّ ذلک لایمنع کون العلم به کمالا للنّظریّة وان کان معنی بالعمل وهو بالاستعلاء . ۶

قیل : فیکون کمال السّافل غایة لکمال العالی وهو یوجب أن یستکمل بخدمته له .

قلنا : ممنوع لرجوع الکمالین إلی النّفس ولاضیر فی کون أحد کمالیها غایة الآخر، علی أنّ غایة الإستعلاء عند هذا القائل حصول المعارف الحقّة وهوکمال للقوّة النّظریّة، ولاحجر فی کون بعض کمالاتها غایة لبعض آخر کما فی أکثر مسائل الحکمة النّظریّة . ۹

ثمّ علی التّحدیدین للحکمتین إن اعتبر فیهما قید الأعیان خرج المنطق منهما إذ بحثه عن المعقولات الثّانیة الّتی لاوجود لها إلّا فی الذّهن وإلّا دخل فی النّظریّة إذ لیس وجودها بقدرتنا ، وهذا مبنی علی استعمال النّظریّ والعملیّ فی تقسیم الحکمة کما هو المذکور هنا ، و فی المنطق ولو استعملا فی تقسیم مطلق العلوم کما یقال ، العلوم إمّا نظریة أی غیر متعلّقة بکیفیّة العمل أو عملیّة أی متعلّقة بها ، دخل فی العملیّة و إن کان العمل فیه ذهنیاً . ولو استعملا فی تقسیم الصّناعات کما یقال ، انّها إمّا نظریة أی لایتوقّف حصولها علی ممارسة العمل ، أو یتوقّف علیها ، دخل فی النّظریة وکذا الفقه والطّبّ والعربیّة والحکمة العملیّة لعدم توقّف حصولها علی مزاولة عمل وانحصرت العملیة بمثل الکتابة والخیاطة والحیاکة . ۱۲ ۱۵ ۱۸

فَیَحْصُلُ مِنْهَا أی من تلک العلوم **ثانیاً إسْتِکْمَالُ القُوَّةِ العَمَلِیَّةِ بِالأَخْلاقِ** وفی بعض النّسخ « لیحصل » باللّام وحینئذٍ یکون المراد أنّ مجرّد العلم بکیفیّة العمل لایکفی فی العملیّة بل لابدّ من العمل أیضاً ، ولذلک قیل : « الحکمة خروج النّفس إلی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل» فیترکّب حقیقتها منهما . واطلاق ۲۱

العلم عليها تسمية للكلّ باسم الجزء. ولم يصرّح بغايتها كما فى النّظريّة اعتماداً على ظهورها ممّا ذكره سابقا . ومن قوله « فيحصل » الخ فيصير موافقا لما ذكره فى المنطق بقوله :

٣ « والفلسفة النّظريّة إنّما الغاية فيها تكميل النّفس بأن يعلم فقط ، والفلسفة العمليّة إنّما الغاية فيها تكميل النّفس لابان يعلم فقط ، بل بأن يعلم ما يعمل به » والنّظريّة غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل ، والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل . فالنّظريّة أولىٰ بأن ينسب إلى الرأى ،

٦ وعلى هذا يكون غاية العمليّة أيضاً من نفسها فيخرج عن الآليّه ولو اخرج عنها العمل دخل فيها .

وَذُكِرَ أنَّ النَّظَرِيَّةَ مُنْحَصِرَةٌ فِى أقسامٍ ثلاثة : « **الطَّبيعيَّةِ ،**

٩ **والتَّعليميّةِ ، والإلٰهيّةِ** ، وجه الحصر على مايذكره من أن موضوع جميع العلوم هو الموجود قبل التّخصيص أو بعده هوان النّظريّة إمّا علم بأحوال الموجود المقارن للمادّة فى الحدّ والوجود أو المفارق عنها فيها أو فى الحدّ فقط ، والأوّل الأولىٰ والثّانى الثّالثة والثّالث

١٢ الثّانية . وقد علم بذلك حدّ كلّ واحد منها ويلزم التقييد بالحيثيّة فى الأخرين لأنّ اعتبار المفارقة فى موضوعها من حيث الموضوعيّة لامن حيث الذّات ، إذ تمايز الموضوعات إمّا بالذات أو بالاعتبار كتمايز موضوعى الحساب ومبحث الكثرة من الإلٰهى ، فإنّ موضوعها

١٥ العدد وهو واحد بالذّات مختلف بالإعتبار ، فإنّ موضوع الأوّل هو العارض للمادّة و إن كان البحث عنه من حيث تجرّده فى الوهم ، وموضوع الثّانى هو المأخوذ من حيث هو هو ، وبذلك يندفع ما أورده **صاحب الإشراق** على **الشّيخ** وغيره بأنّهم جعلوا الحساب من

١٨ الرّياضى مع تفريقهم بينه و بين الهندسه بانّ موضوعها المقدار ولايقع فى الأعيان إلّا فى مادّة ولايمكن توهمّه إلّا فى جسم وموضوعه العدد وهو من أقسام الموجود بما هو موجود ، إذ الوجود إمّا واحد أو كثير والكثرة هى العدد فلا يحتاج ذاتا ووجوداً إلى المادّة ، ولذا

٢١ يعرض للمفارقات . ففى موضوع العلم الكلّى إن كفى امكان التّجرّد دخل فيه العدد وإن اشترط المفارقة بالكلّيّة خرج عنه أكثر مباحثه ، ثمّ جعل البحث عن العدد من الالهى ، وغيّر القسمة المذكورة إلى مايوجب دخوله فيه . ووجه الإندفاع ماظهر من أنّ موضوع

الحساب هوالعدد العارض للمادّة لامطلقا ، وان قطع النّظرعنها عند البحث عنه .

ثمّ بحث الالٰهی إمّا عن المفارقات أو عن الكلّيّات ، والقدماء ثلّثوا القسمة بجعلها قسماً واحداً لوحدة موضوعها واوسطو ومن تابعه ربّعوها بجعلها قسمين وعلى ۳ دخول المنطق فی النّظريّة يزيد قسم آخر .

وإنّ الطّبيعيّة موضوعها الأجسام من جهة ماهي متحرّكة وساكنة

لفظة «ما» موصولة والعايد إليها محذوف والضمير للأجسام أی من جهة ما به الاجسام ۶ متحرّكة وساكنة وهو ليس إلّا الحركة والسّكون ، فالمعنى من جهة الحركة والسّكون وكان اللّازم زيادة لفظ «الإستعداد» أو «الصّحّة» أوأمثالها إذ إثباتها قد يكون مطلوبا وجزء موضوع العلم لايكون فيه مطلوبا ، فلو دخل القيد فی الموضوع لم يكن البحث عنها ۹ من الطّبيعی ولا اثبات الاعراض للجسم إثباتا للموضوع بل لجزئه وان خرج مع دخول التقييد لم يكن الحمل مفيدا ، وهذا لايرد على الأوّل لمنع بداهة كون الجسم مع الحركة أی مجموعها متحرّكا ، فاللازم زيادة مثل «الإستعداد» حتی يكون الجزء الدّاخل هواستعداد ۱۲ مطلقها والمحمول الخارج نفسها أواستعداد نوع خاصّ منها كما فی قولهم: «الفلك قابل للحركة المستديرة» .

وقد يجاب بدون الزّيادة بأنّ الأوّل هو القدر المشترك بينها ، والثّانی وهو ۱۵ خصوصيّة كلّ منها هذا . وقيل الحقّ كما صرّح به الشّيخ فی المنطق أنّ موضوع الطّبيعی هوالجسم من حيث هوذوطبيعة هی الصّورة النّوعيّة ، إذ المحمولات فيه كالخير وأمثاله يثبت له بهذه الحيثيّة لامن حيث استعداد للحركة والسّكون ، وعلى هذا يمكن إرجاع ۱۸ كلامه هنا إلى ذلك بحملها على مطلق التّغيّر وعدمه دون التغيّر التّدريجی وعدمه ، ولما كان مبدأ التّغيّر فی الأجسام وهوالصّورة النّوعيّة فيرجع قوله « ذوطبيعة» إلى قولنا « ذومبدأ التّغير» موضوع يوجب اعتبار التّغيّر فيه فی الجملة وهوغير مطلوب فی الطبيعی ۲۱ وإن كان التّغيّر التّدريجی مطلوبا فيه .

ثمّ لقائل أن يقول : اللّازم من كون الموضوع وقيوده مسلّم الثّبوت فی العلم أن لا

يبحث فيه عن إثبات نحو وجودهما ، بل يكون وجودهما فى الأعيان أو الأذهان مسلّما فيه لا
أن لا يبحث فيه عن أحوالها ، بعد إثباتهما إذ مدار العلم على البحث عن العوارض الذّاتيّة
٣ للموضوع ، ولا شكّ انّ إثبات الحركة والسّكون بالمعنى المذكور من وظيفة الالٰهى
دون الطّبيعى . فقولهم فى الطّبيعى « السّماء متحركة والأرض ساكنة » راجع إلى البحث
عن أحوال الحركة والسّكون بعد إثبات وجودهما بالمعنى المذكور ، إذ حاصله إنّ الحركة
٦ والسّكون المثبت وجودهما للجسم فى الجملة يعرضان للسّماء والأرض ، ويدلّ على ذلك
صريحا قول الشّيخ فى التعليقات : « مثال المعقولات الثّانية فى العلم الطّبيعة الجسم فإن
إثباته يكون فى الفلسفة الأولىٰ ، وكذلك إثبات الخواصّ الّتى يصير بها الجسم المطلق إلى
٩ علم الطّبيعة كنسبة المعقولات إلى علم المنطق » وامّا تحديد الجسم والحركة وتحديد مهيّتهما
فيصح ّان يكون الطّبيعة . **وَبَحْثُها عَنِ العَوَارِضِ الّتى تعرض لَهَا بِالذّاتِ مِنْ هٰذِهِ الجِهَةِ** أى من جهة الحركة والسّكون وتعريف العرض الذّاتى ياتى بعد ذلك .
١٢ **وَإنَّ التَّعْلِيمِيَّةَ مَوضُوعُها إمّا مَا هو كمّ مجرّد عن المادّة بالذّات** أى
ليست المادّة جزء له ليكون ذاتيّا له كموضوع الهندسة والحساب ، فإنّ المادّة غير معتبرة فيه
إذ هو مجرّد المقدار والعدد ، **وَإمّا مَاهُوَ ذُو كَمّ** أى شيء مادّىٌّ ذو كمّ منفصل كموضوع
١٥ الموسيقى فانّه الصّوت من حيث قبوله النّسب التّاليفيّة الرّاجعة إلى الأعداد ، أو متّصل
كموضوع الهيئة فإنّه الأجسام العلويّة والسّفلية إمّا من حيث المقدار لا من حيث الجسميّة
الطبيعيّة إن أريد بالهيئة البسيطة دون المجسّمة ، أو بالعكس لو اريد بها العكس ، أو الأعمّ
١٨ لو أريد بها الأعمّ والأوّل اولىٰ لقوله **وَالْمَبْحُوثُ عَنْهُ فِيهَا أحْوَالٌ تَعْرُضُ لِلْكَمّ بِمَا هُوَ كَمٌّ** وعلى الأخيرين ينبغى أن يراد بالكمّ مايعمّ الكمّ بالذّات وبالعرض ،
أو يقال اقتصر على احد الشّقين من باب الإكتفاء **وَلا يُؤْخَذُ فِى حُدُودِهَا** أى حدود
٢١ التّعليميّة **نَوعُ مَادّةٍ** أى المادّة مطلقا إن كانت الإضافة بيانيّة ، اومادّة معيّنة إن كانت
لاميّة ، والثّانى أولى بعد حمل اليقين على النّوعى دون الشّخصى ، إذ بذلك يندفع ما قيل
إنّ المراد بالمادّة المأخوذه تعقّلا فى الطّبيعى دون الرّياضى ، إن كانت مادّة مخصوصة

خرج بعض الطّبيعيّات، وإن كانت مادّة مّا خرج أكثر الرّياضيات ، إذ عدم التّوقّف فى الأوّل إنّما هو بالنّسبة إلى مادّة متعيّنة باليقين الشّخصى دون النّوعى . والتّوقّف فى الثّانى إنّما هو بالنّظر إلى مادّةما دون المادّة المتعيّنة بأحد التّعينين . ٣

ثمّ ما ذكره هنا على ما فسّرناه يطابق قوله فيما يأتى: « وأمّا العلم الرّياضى فقدكان موضوعه إمّا مقدارا مجرّدا فى الذّهن عن المادّة، وإمّا مقدارا مأخوذا فى الذّهن مع مادّة وإما عددا مجرّدا عن المادّة وإمّا عددا فى مادّة» **وَلاَ قُوَّةُ حَرَكَةٍ** أى قبولها كما فى الطبيعيّة . ٦

وَإنَّ الإلـٰهِيَّةَ تَبْحَثُ عَنِ الأمُورِ الْمُفارَقَةِ لِلْمادَّةِ بِالقِوامِ أى التّحقّق بالفعل أعنى الوجود **وَالحَدِّ** أى الماهيّة **وَقَدْ سَمِعتَ أيضاً انَّ الألـٰهِى هُوَ الَّذِى يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الأسبابِ الأولى لِلْوُجُودِ الطَّبِيعِىِّ وَالتَّعْلِيمِى** ٩ وهى العقول الفعّالة للأجسام الطبيعية والتّعليميه **وَمَا يَتَعلّقُ بِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ وَالعَوَارِضِ وَعَنْ مُسَبِّبِ الأسبابِ وَمَبْدَأ المَبَادِى وَهُوَاللهُ تَعالى جدّه** ١٢ أى عظمته من « جَدَّ فُلانٌ فِى عينى » إذ اعظم .

والظّاهر انّ قوله : « وإنّ الالـٰهيّة » إشارة إلى الإلهى بالمعنى الأعمّ، وقوله : « وقد سمعت أنّ الإلـٰهىّ» إشارة إلى الإلـٰهى بالمعنى الأخصّ فقوله: « وما يتعلّق بهما » ١٥ عطف على قوله: « للوجود الطّبيعى » ويحتمل عطفه على الأسباب حتّى يكون بمعنى آخر للالـٰهى بالمعنى الأعمّ والأولى أظهر **فَهٰذا هُوَ قَدْرُ مَا يَكُونُ قَدْ وَقَفْتُ مِمَّا سَلَفَ لَكَ مِنَ الكُتُبِ وَلَمْ يُبَيَّنْ لَكَ مِنْ ذٰلِكَ** أى ممّا وقفت عليه ١٨ **انَّ الموضُوعَ لِلْعِلْمِ الإلـٰهِىِّ مَا هُوَ بِالحقيقَةِ إلاإشارَةَ جرَتْ فِى كتابِ البُرهان من المنطق إنْ تَذَكَّرْتَها** وهى ماذكره فى الفصل الثّامن من المقالة الثّانية منه بقوله: « ولانّ الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم ٢١ تحت العلم النّاظر فيهما، ولانه لاموضوع اعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر، ولأنّ ما ليس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجميع

الموجود المعلول، فلايجوزأن يكون النّظرفيه فىعلم منالعلوم الجزئيّة، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئى لأنّه يقتضى نسبة إلى كلّ موجود، ولا هو موضوع العلمالكلّى العام لانّه ليس امراً كليّا عامّا، فيجب ان يكون العلم بهجزء من هذا العلم . ٣

ولأنّا قد وضعنا أنّ من مبادى العلوم ما ليس بيّنا بنفسه فيجب أن يبيّن فى علم آخر إمّا جزئى مثله أو أعمّ منه، فينتهى لامحالة إلى أعمّ العلوم، فيجب أن يكون مبادى ساير العلوم تصحّح من هذا العلم، فلذلك يكون كانّ جميع العلوم يبرهن على قضايا ٦ شرطيّة متّصلة انّه مثلاكقولنا : « إنكانت الدّائرة موجودة فالمثلّث الفلانىكذا » أو « المثلّث الفلانى موجود » فإذا صيّر إلى الفلسفة الأولى تبيّن وجود المقدّم فيبرهن انّ المبدأ كالدّايرة موجود فحينئذ يتمّ برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم ٩ الجزئيّة ما يبرهن على غير شرطىّ » انتهى والضّمير فى قوله : «انّه» راجع إلى القضايا أوالقضية المفهومة منها وتذكيره باعتبارالخبرأعنى «كقولنا» وقوله: « ما يتلوه» ألى ما يتلو المقدّم وهوقولنا: «فالمثلّث الفلانىكذا» أو موجود. وحاصله أنّ تالى الشّرطيّة فىالعلوم ١٢ الجزئيّة إنّما ثبت بثبوت مقدّمها وهو فى العلم الكلّى فبراهين مسائلها مأخوذة منه . ثمّ أورد على ما ذكره بعدم منافاة نسبة المبدأ إلى الكلّ لكونه موضوعا لعلم جزئىّ يبحث فيه عن عوارضه الّتى هىصفاته وأفعاله، ومن أفعاله معلوليّةكلّ شىء له، فثبت ذلك ١٥ فيه على وجه كلّى. ولماكانت العوارض هىمعلوليّة الأشياء لاأنفسها لايكون البحث عن عوارضها أيضاً فيه حتى يلزم أن يثبت فيه ما يثبت فى كلّ علم فيخرج عن الجزئيّة إلى الكلّيّة . ١٨

ثمّ تعليل عدم الجواز باحتياجه إلى الإثبات وموضوع العلم لايثبت فيه علم لجواز أن تجعل موضوعا لعلم جزئىّ بعد إثباته فى العلم الكلّى لافيه كما فعله المتأخّرون، ويمنع انتهاء العلوم إلى اعمّها لجواز أن يكون ببان موضوع كلّ علم جزئىّ فى مثله وينتهى إلى ٢١ جزئىّ موضوعه بيّن بنفسه، وبعدم تسليم كون هذا العلم مصحّحا لمبادىكلّ علم اذاللّازم ممّا ذكره تصحيحه لما ليس بيّنا منها فلايلزم أن يبرهن فى كلّ علم على قضايا شرطيّة .

وقد يدفع ذلك بأنّ المبادى التامّة لما كانت نادرة جعلها الشيخ فى حكم المعدوم ولايوجد علم جزئىّ لايكون له مباد غير بيّنة فالانتهاء إلى الاعمّ لازم . ويؤيّد ذلك قول المحقّق الطوسى اكثر المبادى الغير البيّنة يكون مسائل من علم آخر موضوعه أعمّ من موضوع ذى المبادى كقولنا : «العلل أربع» فإنّه من مبادى الطّبيعى ومسائل الإلٰهى . وقد يكون بالعكس إن لم يتوقّف على ماتبيّن فى العلم الأعمّ كامتناع الجزء فانّه مسألة فى الطّبيعى ومبدأ فى الالٰهى لاثبات الهيولى .

ثمّ لما ظهر من كلامه أنّ للإلٰهى موضوعا لم يتبيّن بعد أراد أن يستدلّ على أنّ له موضوعاً فقال **وَذٰلِكَ** أى وجود الموضوع له أو لزوم ذلك التبيّن على أن يكون ذلك إشارة إلى المنفىّ **أنّ** بالتخفيف او التشديد فيها ضمير شأن هو اسمها وما بعدها خبرها **فِى سَايِرِ الْعُلُومِ** أى جميعها **قَدْ كَانَ يَكُونُ لَكَ شَىْءٌ هُوَ مَوْضُوعٌ** أحد الفعلين زايد أتى به لمجرد تحسين اللّفظ أو التنبيه على استمرار هذا المعنى ، والآخر ناقص اسمه «شىء هو موضوع» وخبره «لك» اوفى ساير العلوم . ويحتمل أن يكون فى «كان» ضمير شأن «هو» اسمها ومابعدها خبرها **وَأجزاءٌ هِىَ الْمَطْلُوبَةُ وَمَبَادٍ مُسَلَّمَةٌ مِنْهَا** أى من تلك المبادى **يُؤَلَّفُ الْبَرَاهِينُ** وحاصله أنّ كلّ علم له موضوع ومسائل و مباد ، فالالٰهى كذلك .

والموضوع ما يبحث عن العوارض الذّاتيّة له أو لأنواعه وعوارضه ، والمسائل هى القضايا الّتى هذه العوارض محمولاتها ، و إثباتها للموضوعات لعدم بداهة اتّصافها بها . والمبادىّ إمّا تصوريّة هى حدود أمور نظريّة مستعملة فى العلم كالموضوع واجزائه وأغراضه الذّاتية ، أو تصديقيّة هى مقدمات بيّنة بنفسها أومبيّنة فى هذا العلم أوعلم آخر يبتنى عليها قياسات العلم . والشيخ أشارهنا إلى القسم الثّالث من التّصديقيّة ، إذا الظّاهر من قوله : « مباد مسلّمة يؤلّف منها البرهان » هو المقدّمات المأخوذة من علم آخر ، ولم يتعرّض للتّصوريّة والقسمين الأوّلين من التّصديقية ، لانّه لم يكن فى صدد بيان تمام أجزاء العلوم ، بل غرضه الإشارة إلى مايحصل به مقصوده وهويحصل بما ذكره ، على

أنّه يمكن إدراج التّصوريّة فى الموضوع ، والقسمين من التصديقيّة فى المبادى المسلّمة . وعلى هـذا فالاعتراض بأنّ المـراد بالموضوع إمّا نفسه أو حدّه أو التّصديق بوجوده أو بموضوعيّته ، والأوّل مندرج فىموضوعات المسائل ، والثّانى فىالمبادى التّصوريّة ، والثّالث فى التصديقية ، والرّابع من مقدّمات الشّروع يندفع باختياركلّ من الشّقوق والقول بأنّ تخصيصه بالذّكر لمزيد الإعتناء به . وبما ذكـرظهر أنّ الموضوعات بل عوارضها عليهاالبرهان ، والمسائللها البرهان ، والمبادىمنهاالبرهـان **وَالآنَ فَلَسْتَ تُحَقِّقُ حَقَّ التَّحْقِيقِ** تيقّن حقّ التيقّن ، وان تيقّنت به فى الجملة من الإشارة المذكـــورة **مَا المَوْضُوعِ لِهٰذا العِلْمِ وَهَلْ هُوَ** أى الموضوع له **ذَاتُ العِلَّةِ الأولىٰ** بيان لكيفيّة تحقيقه حقّ التّحقيق ، وهوأن يعلم أنّ موضوعه هل هو ذات الواجب كما ذهب اليه بعضهم ، إوالأسباب القصوىٰكما ذهب اليه آخرون ، إذ الموجود منحيث هو كما هو الحقّ فحقّ التّحقيق إنّما يحصل بإبطال المذاهب الباطلة واثبات مذهب الحقّ **حَتّىٰ يَكُونَ المُرادُ مَعْرِفَةَ صِفَاتِهِ وَأفعَالِهِ** إشارة إلى أنّ البحث فىكلّ علم لمّاكان عن عوارض موضوعه دون ذاته ، فلوكان موضوع هذا العلم ذات الواجب ، كان البحث عن معرفة صفاته وأفعاله دون ذاته ، وبهذا يبطل هذا المذهب إذ معرفة ذاته مطلوبة فى هذا العلم . وإنّما لم يصرّح به أوّلاً احترازاً عن التّصريح بما هومدار البطلان فى مقام نقل المذهب ، وإن كان ذا ايماء لطيف إليه . والمراد بالصّفات مفهوماتها المتغـايرة مبدئها الّذى هوعين الذّات حتّى يقال البحث عن ذاته **أوْمَعْنىً آخَرَ** عطف على قوله «ذات اللّه» .

وَأيضاً قَدْ كُنْتَ تَسْمَعُ أنّ هٰيهُنا فَلْسفَةً بِالحَقِيقَةِ وَفَلْسَفَةً أولىٰ ، وَأنَّها تُفيدُ تَصحِيحَ مَبَادِى سَايِرِ العُلُومِ ، وأنَّهـا هِىَ الحِكْمَةُ بِالحَقِيقَةِ وفى بعض النّسخ « الحكمة المطلقة » أطلق عليهـا أوّلا الفلسفة بالحقيقة ، و ثانيا الحكمة بالحقيقة ، وثالثا الحكمة المطلقه ، تنبها علىاعتبارات مختلفة والمراد واحد ، فإنّ الفلسفة بمعنىالحكمة ، وكونهاحكمة مطلقة أىخالية عنالقيود يوجب كونها حكمة بالحقيقة ،

إذ التّبادر عند الإطلاق من علايم الحقيقة ، و ربّما قيل المراد بالمطلقة المطلقة عن الإفتقار إلى ساير العلوم ، بخلافها فانّها فی تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة إليها .

وَقَدْ كُنْتَ تَسْمَعُ تَارَةً أنَّ الْحِكْمَةَ أفْضَلُ عِلْمٍ لأشرفية موضوعها ۳
وغايتها كونها يقينيّة بوثاقة دلايلها **بِأفْضَلِ مَعْلُومٍ** هوالواجب وصفاته و أفعاله
وَأخرىٰ أن تسمع تارة أخرى **أنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي هِيَ أصَحُّ مَعْرِفَةٍ** بالإضافة ، أی أثبت معرفة لعدم تغيّرها بتغيّر الأزمان والملل **وَأتْقَنُهَا** ، ۶
أی أحكم معرفة لوثاقه مبانيها **وَأخرىٰ أنّها الْعِلْمُ بِالأسْبَابِ الأولىٰ لِلْكُلِّ** وهی العلل الأربع **وَكُنْتَ لا تَعْرِفُ مَا هٰذِهِ الْفَلْسَفَةُ الأولىٰ وَمَا هٰذِهِ الْحِكْمَةُ** ،
وَهَلِ الْحُدُودُ أو الصِّفَاتُ ثَلٰثة لِصِنَاعة وَاحِدَةٍ أو الصِّناعات مُخْتَلِفَةٌ كُلُّ ۹
وَاحِدَةٍ مِنهَا يُسَمّىٰ حِكْمَةً يحتمل كون « الثلٰثة » صفة لكلّ من الحدود والصّفات
والحدود الثلٰثة هی الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة بالحقيقة ، فالمراد بالحدّ هنا
التّعريف اللّفظی والصّفات الثلٰث الثلٰثة الأخيرة . وعدم تعرضه لقوله « إنّما تفيد » الخ ۱۲
للغفلة والتّسامح أو الأربعة بجعل الأوّلين من الثلٰثة واحدة لتقاربهما وإدخاله فی الحدود
بعد جعل الثلٰثة صفة للصّفات دونها فاسد لأنّه من الأوصاف دون الحدود والأسماء.
والأظهر أنّ مراده من الحدود والصّفات شیء واحد هی الثلٰثة الأخيرة ، والترديد ۱۵
لاحتمالها الأمرين فی أوّل النّظر . ثمّ لمّا كان الحق كونها صفاتا قال فيما بعد : « وان الصّفات
التی » الخ من دون ترديد وفی بعض النّسخ « والصفات » « بالواو » دون « أو » وعلى هذا
يكون بيانا للحدود تنبيها على أنّ المراد بها مطلق التّعريف الشّامل للرّسم . وبذلك يظهر ۱۸
أنّ : « وكنت لاتعرف » الى قوله « الحكمة بالحقيقة » يتعلق بقوله : « وأيضاً قدكنت
تسمع » وقوله : « وهل الحدود » الى قوله « يسمّى حكمة » وقوله « إنّ الصفات الثلٰثة »
الخ متعلق بقوله : « وكنت تسمع تارة » إلى قوله : « وكنت لاتعرف » على ترتيب اللف ۲۱
والنشر .

فَنَحْنُ نُبَيِّنُ لَكَ الآنَ أنَّ هٰذا الْعِلْمَ الَّذِی نَحْنُ بِسَبِيلِهِ هُوَ

الفلسفة الأولى وأنّه الحكمة أى الحقيقة **المطلقة** عن الإفتقار إلى الغير والمتعلق به، بخلاف ساير العلوم فإنّها مفتقرة إليه فى إثبات البراهين ومقدّمات الموضوع

٣ **وانّ الصّفات التى رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم أنّ لكلّ علم موضوعاً يخصّه** لما ذكر آنفا أنّ هنا مطالب ثلثة هى: أنّ موضوع هذا العلم ماذا، وأن الفلسفة الاولىٰ والحكمة الحقيقيّة

٦ و المطلقة المصحّحة لمبادى سايرالعلوم ماذا ، وأنّ الأوصاف الثلثة لصناعة واحدة أو صناعات مختلفة. فشرع هنا فى بيان المطلب الأوّل ، ولتوقّفه على إبطال المذاهب الباطلة وإثبات ما هوالحقّ بيّن الأوّل فى تتمّة هذا الفصل والثانى فى أوائل الفصل الثّانى ، ثمّ بيّن

٩ المطلبين الآخرين فى أواخره .

فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ماهو، ماهوسؤال عن التّصوّر وهو إمّا تصوّرالشىء باسمه أى تصوّره مع قطع النّظر عن انطباقه على ماهية موجودة أو

١٢ تصوّره بالحقيقة أى بماهيته الموجودة، وهل سؤال عن التّصديق وهو إمّاتصديق بوجوده فى نفسه ويسمّى هليّة بسيطة أو بوجوده لغيره ويسمّى هلية مركبة، والأوّل مقدّم على البواقى ، وتقديم الثّانى على الرّابع غير لازم وإن كان أولىٰ ، وفى تقديم الثّالث عليه محلّ

١٥ كلام والحق لزومه وإن كان الثالث من الموجودات الخارجيّة دون الاعتباريّة. ثمّ الشّيخ أراد بـ«ماهو» هنا الثّانى لانّه سئل عنه بعد تحصيل الثّالث المسبوق بالأوّل كما أشار اليه بقوله: « قد علم انّ لكل علم موضوعا » فإنّه فى قوة أنّ موضوع هذا العلم موجود و

١٨ كان فى قوله سابقا « الموضوع الالٰهى ماهو بالحقيقة » إيماء إلى ذٰلك. وعلى هذا ينبغى حمل البحث على معناه اللّغوى دون العرفى . ثم بعد الفراغ عن ذلك لمّا ناسب السّؤال عن هليّة المركبة أشار اليه بقوله :

٢١ **ولننظر هل الموضوع له هو إنّية الله تعالىٰ أو ليس ذلك** اسم «ليس» إمّا الضّمير الرّاجع الى «الموضوع» و «ذلك» خبره اشاره الى انيته أو إنيّته موضوعا ، الأظهر الأوّل **بل هو أى الموضوع شىء آخر من مطالب هذا العلم**

كالأسباب القصوىٰ كلاً أو بعضاً كما يشير إليه **فَنَقُولُ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ ذٰلِكَ** إى انيّته تعالىٰ **هُوَ الْمَوضُوعُ** وملخّص ماذكره لنفى موضوعيّته لهذا العلم أنّه
٣ لوكان موضوعا له لكان فيه من المسلّمات دون المطالب ، وحينئذ إمّا يُطلب فى علم آخر أولا ، والأوّل خلاف الواقع والثّانى يوجب بداهته أواليأس من إثباته ، وكلاهما باطلان ، وإلىٰذلك اشار بقوله **وَذٰلِكَ** أى عدم جواز كونه موضوعاً **أنَّ مَوضُوعَ كُلِّ عِلْمٍ**
٦ **هُوَ أمرٌ مُسَلَّمُ الوُجُودِ فِى ذٰلِكَ العِلْمِ وَإنَّمَا يُبْحَثُ عَنْ أحوالِهِ ، وَقَدْ عُلِمَ هٰذا فِى مَوَاضِعَ أخرىٰ وَوُجُودُ الإلٰهِ تَعَالىٰ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِى هٰذا العِلْمِ كَالمَوضُوعِ بَلْ هُوَ مَطْلُوبٌ فِيهِ وَذٰلِكَ**
٩ أى كونه مطلوباً فيه **أنَّهُ إنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ** أى مطلوباً **لَمْ يَخْلُ إمَّا أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِى هٰذا العِلْمِ وَمَطْلُوباً فِى عِلْمٍ آخَرَ ، وَإمَّا أنْ يَكُونَ مُسَلَّماً فِى هذا العِلْمِ وَغَيرَ مَطْلُوبٍ فِى عِلْمٍ آخَرَ وَكِلاَ**
١٢ **الوَجْهَينِ بَاطِلانِ وَذٰلِكَ** أى البطلان **لأنَّهُ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ مَطْلُوباً فِى عِلْمٍ آخَرَ لأنَّ العُلُومَ الأخرىٰ إمّا يكون خُلْقِيَّةً** وهى تهذيب الاخلاق **وَإمَّا سِيَاسِيَّةً** وهى سياسة المنزل والبلد **وَإمَّا طَبِيعِيَّةً وَإمَّا رِياضِيَّةً وَإمَّا مَنْطِقِيَّةً**
١٥ **وَلَيْسَ فِى العُلُومِ الحِكْمِيَّةِ عِلْمٌ خَارِجٌ عَنْ هٰذِهِ القِسْمَةِ** قوله «خارج» بالرّفع فى أكثرالنّسخ وبالنّصب فى بعضها ، وعلى الأوّل يتعيّن خبريّة الظرف ووصفيّة الخارج وعلى الثّانى خبريّته ، وعلىٰ أىّ تقدير هذا يفيدكون المنطق عنده من الحكمة
١٨ فيكون من النّظريّة لاشتراكه لها فى الموضوع دون العمليّة وإن شاركها فى الغاية ، إذ تمايز العلوم باعتبار تمايز موضوعاتها الّتى هى أجزائها أولىٰ من تمايزها بحسب تمايز غاياتها الّتى هى خارجة عنها . فمن اعتبر فى التعريف والتّقسيم الموضوع دون الغاية كالشيخ وأدخله
٢١ فى النّظريّة دون العمليّة أصوب رايًا ممّن عكس ، ولاينافى ذلك ما تقدّم من حصره النّظريّة فى أقسام ثلٰثة ، لاحتمال كون المنطق عنده من فروع الإلٰهى لاقسماً منفردا **وَلَيْسَ** فى مجموعها **وَلا فِى شَيءٍ مِنْهَا** أى من العلوم المذكورة . ويحتمل أن يكون الجمع بين

النفيين للتأكيد **بَحَثَ عَنْ إثْبَاتِ الإلٰه تَعَالىٰ جَدُّهُ** ولاينافى ذلك ما أثبته الطّبيعى من وجوب انتهاء الحركات إلى محرّك غير متحرّك لايتناهى قوته دفعا للدّور
٣ والتّسلسل، إذ لم يعتبر فيه ما يعتبر فى الإلٰه من وجوب الوجود أو إيجاده الكلّ، فيجوز أن يكون جسماً ساكنا أومجرّداً غير واجب، فليس ذلك إثباتا للالٰه بوجه وانحصاره فيه واقعا لايفيد.

٦ قيل: الحركة هى الخروج من القوّة إلى الفعل مطلقا، وكلّ ممكن لخروجه من العدم إلى الوجود متحرّك بمعنى أنّ كون عدم وجوده من ذاته قوّة وموجوديّته فعل، فإذا وجد فكأنّه خرج من القوّة إلى الفعل أوانّ عدمه سابق على وجوده بالذّات لأنّه اللّازم
٩ لحدوثه الذّاتى، وعدمه قوّة ووجوده فعل فإذا وجد خرج من القوّة إلى الفعل ومنع اللّزوم ضعيف. والمحرّك الغير المتحرّك بهذا المعنى ماهو إلّا الواجب لذاته الموجد لما عداه.

قلنا: حمل الحركة على هذا المعنى يخرجها عن العوارض الذّاتيّة للجسم لشمولها كلّ
١٢ ممكن من حيث إمكانه ويرجع الدّليل إلى ما ذكره **الالٰهيّون** فلا يكون بحثا طبيعيّا، ثمّ لو سلّم كون المحرّك المذكور إلهاً فالمطلوب إثبات وجوده للحركة لافى نفسه كما فى الالٰهى و إنْ لزمه بالعرض من حيث أنّ ثبوت الشّىء يستلزم ثبوت الثّابت فى نفسه إذا كان
١٥ موجوداً خارجيّاً كما هو الفرض، إذ المراد حينئذٍ أنّ كون الشّىء متعلقا لشىء يستلزم وجود المتعلّق. فإنّ كون زيد غلاماً لعمرو يستلزم وجود الغلام لا انّ كون الشىء صفة لشىء يستلزم وجود الصّفة حتى يمنع الكليّة، لجواز كونهما من الإعتباريّات، فحاصل
١٨ المراد هنا انّ كون المتحرّك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ فى نفسه.

وقد يقال: إنّ كون المتحرّك ذا مبدأ صفة من مقولة الإضافة فلابدّ من إضافة أخرىٰ هى كون الشّىء مبدأ له و هويستلزم وجود المبدأ الّذى هو المضاف المشهورى.

٢١ قيل: المطلوب فى الالٰهى أيضاً إثبات الوجوب للموجود لاالوجود للواجب فى نفسه إذ المسألة بعض الموجود واجب لاالواجب موجود.

قلنا: المسألة وإن كانت كما ذكر بناء على موضوعيّة الموجود إلّا إنّ الغرض الأصلى

إثبات الوجود للواجب بخلاف مافى الطبيعىّ ، ثمّ لما علّل عدم جواز مطلوبيّته فى العلوم الأُخَر بعدم وقوعها فيها ولم يكف تعليله لإثبات المعلّل فاستدرك وقال: **وَلا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ ذٰلِكَ** اى يوجد هذا البحث فيكون تامّة وجعلها ناقصة اسمها محذوف وخبرها « ذلك » ، أى لايجوز أن يكون المطلوب فى سائر العلوم إثبات الإلٰه أو إثباته مطلوباً فيها خلاف الظاهر . ٣

وَأنْتَ تَعْرِفُ هٰذا أى عدم جواز هذا البحث **بِأدنىٰ تَأمُّلٍ لِأصُولٍ** متعلق بتعرف أو التأمّل « والّلام » على الأوّل للتّعليل وعلى الثّانى للصّلة ، والأوّل أصوب إذ « التامّل » لايتعدّىٰ باللّام . ويمكن على الثانى أن يكون بمعنى « فى » . **كُرِّرَتْ عَلَيْكَ** وهى أنّ المطلوب فى كلّ علم إثبات العرض الذّاتى لموضوعه و إنّه مايلحق الشّىء لذاته أو لأمر يساويه ، وإنّ موضوع المسألة إمّا موضوع العلم أو نوع منه أو عرض ذاتىّ لأحدهما ، وعلى هذا فالبحث عن إثبات المبدأ فى أحد العلوم المذكورة يرجع إلى إثباته لموضوع المسألة مع أنّه ليس من عوارضه الذّاتيّة لأنّه يعمّ موضوع كلّ علم ، فالتخصيص ترجيح بلا مرجّح وإنّ مقوّم موضوع العلم ماهيّة أو وجودا لايطلب فيه . والواجب مقوّم لوجود كلّ موضوع . ٦ ٩ ١٢

قيل: على هذا لايجوز إثباته فى الالٰهى أيضاً لتقوّم موضوعه بحسب الوجود أى ما يجرى مجراه من كون الواقع ظرفا لنفسه به تعالىٰ . فما ذكروه من عدم البحث عن موضوع العلم ومقوّماته فيه مبنىّ على التعارف والإستحسان دون العقل والبرهان ، إذ الحكم بكون البحث عن أحوال الشّىء بعد تسليم وجوده ممّا يستحسنه العرف لا ممّا يوجبه الدّليل ، فلاضير فى إثبات المبدأ فى علم لموضوعه إذا كان بديهىّ التّحقّق أو مثبتا لامن طريق المبدأ لعدم مخالفته للتعارف ، ويأتى تحقيق ذلك هذا . ١٥ ١٨

وقيل : من الأصول أنّ مبدأ الكلّ لايثبت فى علم جزئىّ ولايكون موضوعاً له بنفسه لاستواء نسبته إلى الكلّ . وفيه أنّ الأوّل هو الفرع الّذى فيه الكلام ، والثّانى أجنبىّ عن المقام **وَلايَجُوزُ أنْ يَكُونَ أيضًا غَيرَ مَطْلُوبٍ فِى عِلْمٍ آخَرَ لِانَّهُ يَكُونُ** ٢١

حِينَئِذٍ غَيْرَ مَطْلُوبٍ فِي عِلْمٍ أَلْبَتَّةَ إذ عدم الجواز يستلزم عدم الوقوع **فَيَكُونُ إِمّا بيّنا بِنَفْسِهِ وَإمّا مأيُوساً عَنْ بَيَانِهِ بِالنَّظَرِ** بأن يكون غريقا فى النّظرية بحيث لايمكن إثباته **وَلَيْسَ بَيِّناً بِنَفْسِهِ وَلاَ مأيُوساً عَنْ بَيَانِه فَإِنَّ عَلَيْهِ دَلِيلاً** بالنّظر، وكلّ ما عليه دليل بالنّظر لايكون بديهيّا ولا مأيوساً عن بيانه.

ثُمَّ المأيُوسُ عَنْ بَيَانِهِ كَيْفَ يَصِحُّ تَسْلِيمُ وُجُودِهِ كما هواللّازم من فرض موضوعيّته للإلٰهى **فَيَبْقَى أَنَّ البَحْثَ عَنْهُ إِنَّمَا هُوَ فِي هٰذَا الْعِلْمِ وَيُكُونُ البَحْثُ عَنْهُ عَلى وَجْهَين: أَحَدُهُمَا البَحْثُ مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ وَالآخَرُ مِنْ جِهَةِ صِفَاتِهِ.**

قيل: هذا التّقسيم حشو لافائدة فيه إذ وصل ما قبله بقوله **وَإِذَا كَانَ البَحْثُ عَنْ وُجُودِهِ فِي هٰذَا الْعِلْمِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ هذا الْعِلْمِ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلى عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ إثباتُ مَوْضُوعِهِ** يكفى لبيان المطلوب .

قلنا: الإشارة إلى كيفيّة البحث فائدة يكتفى بمثلها فى الجمل المعترضة؛ على أنّه يفيد نفى موضوعيّته تعالى لعلم آخر أيضاً، إذلوكان البحث عن صفاته فى هذا العلم اندفع القول بجواز إثبات وجوده فيه، والبحث عن أحواله فى علم آخر.

ثمّ لما بيّن وجوب البحث عنه فى هذا العلم من حيث عدم البحث عنه فى ساير العلوم أراد أن يبيّنه من حيث مناسبته له فى نفسه فقال **وسَنُبَيِّنُ لَكَ عَنْ قَرِيبٍ أيضاً أَنّ البَحْثَ عَنْ وُجُودِهِ لاَيجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِلاّ فِي هٰذَا الْعِلْمِ إِذْ قَدْ تَبَيَّنَ لَكَ مِنْ حَالِ هٰذَا الْعِلْمِ** أى الألٰهى بالمعنى الأعمّ لاالأخصّ كما قيل لما يأتى **أنَّه يَبْحَثُ عَنِ الْمُفَارِقَاتِ لِلْمادَّةِ أصلاً، وَقَدْ لاَحَ فِي الطَّبِيعِيّاتِ** فى بعض النّسخ «وقد لاح كذلك فى اثناء ما مضى فى هذا الكتاب من الطبيعيات» **أَنَّ الإِلٰهَ غَيْرُ جِسْمٍ وَلاَ قُوَّةِ جِسْمٍ** أى ولامادّة **بَلْ هُوَ وَاحِدٌ بريءٌ عَنِ المادَّة وعَنْ مخالَطة الحَرَكةِ من كلّ جهة.**

قيل: لم نعثر فى الطّبيعيّات على تصريح بهذا المعنى فضلا عن إثباته، نعم فى مواضع

منها ذکر الإلٰـه وبعض صفاته. وأظهرها ما ذکره فی‌توجیه قول **برمانیدس ومالیسوس** فی أمر مبادی الوجود من أنّ الموجود واحد غیر متحرّک متناه أوغیر متناه حیث قال کأنّهما أشارا إلی الواجب الوجود الّذی هو بالحقیقة موجود وغیر متحرّک وإنّه غیر متناهی القوّة أو متناه بمعنی انّه غایة ینتهی إلیه کلّ شیء. والتّطابق بین مصرّح به هنا ومایظهر من هذه العبارة غیر ظاهر ، وحمل الطبیعیّات علی طبیعیّات غیر هذا الکتاب مع بعده ینافیه بعض النسخ . ۳ ۶

اقول : الظّاهر أنّ مراده بـ«ما لاح» هو طریقة الطّبیعیّین فی إثبات محرّک غیر متحرّک من طریق الحرکة السّماویة الدّائمة ، و هذا المحرّک وإن لم یظهر صریحا من تقدیر المشهور لهذه الطریقة کونه مفارقا وواجباً أو إلٰها الا إنّه یستلزم ذلک ، وقد صرّح به **المعلّم الأوّل** فی اثولوجیاه حیث قال بعد بیان وجوب انتهاء المتحرّکات الی محرّک غیر متحرّک دفعاً للتّسلسل : « فلایجوز أن یکون فیه معنی بالقوّة فإنّه یحتاج إلی شیء آخر یخرجه من القوّة إلی الفعل وکلّ جایز وجوده ففی الطّبیعة معنی ما بالقوّة وهو الإمکان والجواز فیحتاج إلی واجب به یجب ، نعم اثبات الواجب فیه لیس مطلوباً بذاته بل إنّما لزم بالعرض إذ مطاوبیّته فی نفسه یختصّ بالالٰهی » وهذا وجه آخر للاعتذار غیر ماذکره **الشیخ** . ۹ ۱۲

فَیَجِبُ أنْ یَکُونَ الْبَحْثُ عَنْهُ لِهٰذا الْعِلْمِ وحاصل ما ذکره انّه لکّ انّ هذا العلم یبحث عن المفارقات هو کبری القیاس ، وقد ثبت فی الطّبیعیّ أنّ یتبیّن الواجب مفارق وهو صغراه ، فیجب أن یبحث عنه فیه وهو نتیجة . ۱۵

قیل : إن اراد بالبحث عن المفارقات جعلها موضوعة وإثبات العوارض الذّاتیة لها کما هو المشهور من معنی البحث لم یکن المطلوب لازما والّلازم مطلوبا ، بل لزم خلاف المدّعی . و إن اراد إثبات وجودها کما یشیر به قوله : « إنّ البحث عن وجوده » الخ کان المحصّل انّ إثبات وجوده لا یکون إلّا فی هذا العلم لأنّه مفارق ، وقد أثبت فی الطّبیعیّ انّه موجود مفارق وهوفاسد للتّدافع بین مقدّمتیه . ۱۸ ۲۱

قلنا : اخذ الوجود فی الثانیة غیر لازم ولو اخذ فغیر ضایر لما اعتذر به **الشّیخ** من

وقوع هذا البحث فى الطّبيعى دافعا به التناقض بقوله : **وَالَّذِى لاحَ لَكَ مِنْ ذٰلِكَ** أى براءته عن الجسميّة والمادّة ولفظة «من» بيانيّة **فِى الطَّبيعيّاتِ كَانَ غَرِيباً عَنِ**
٣ **الطَّبيعيّات وَمُسْتَعْمَلاً فِيهَا مِنْهُ مَا لَيْسَ مِنْهَا** ضمير «منه» إمّا راجع إلى هذا العلم أو إلى ذٰلك، فعلى الأوّل «من» تبعيضيّة وهو منصوب على الحاليّة و«ما» زايدة وما بعدها حال أيضا، والمعنى كان مالاح مستعملا فى الطّبيعيّات حال كونه بعضا من هذا العلم
٦ حال كونه ليس منها، ويمكن ان يكون «ما» حينئذٍ موصولة بدلا عن المستتر فى المستعمل فلا يكون ما بعدها حالا إذ الصّلة لامحلّ لها من الإعراب، والمعنى كان مالاح أعنى ما ليس من الطّبيعيّات مستعملا فيها حال كونه بعضا من هذا العلم ، وعلى الثّانى لفظة «من» بيانيّة
٩ أوابتدائيّة و«ما» زائدة أو بدل من ضمير منه أو المستتر فى المستعمل، والمعنى كان مالاح أى البراءه عن الجسميّة مستعملا فى الطّبيعيّات حال كونه ليس منها، وكان مالاح أى البراءة أعنى ما ليس من الطّبيعيّات مستعملا فيها ، و يمكن ان يكون «ما» سادّاً مسدّ مصدر
١٢ محذوف أى مستعملا استعمالا **لَيس مِنْهَا إِلّا انّه أُريدَ بِذٰلِكَ** الإستعمال **أَنْ يُعَجَّلَ لِلإنْسانِ الْوُقُوفُ إجمالاً على إنيّةِ المبداءِ الأوّلِ فَيَتَمَكَّنَ مِنْهُ** أى من الإنسان أوالوقوف **الرَّغْبَةُ فِى اقْتِبَاسِ الْعُلُومِ** داءماً، نسب التّمكن إلى الرّغبة دون الإنسان
١٥ مبالغة فى تمكّنه بحيث أنّه يعدى منه إلى الرّغبة **وَالإنْسِيَاقُ إلى الْمَقَامِ الَّذِى** بيان معرفته تعالى **هُنَاكَ لِيَتَوَصَّلَ** تعليل للإنسياق **إِلى مَعْرِفَتِهِ** أى معرفة الله تعالى **بِالْحَقِيقَةِ** . ومحصّل اعتذاره أنّ هذا البحث وقع فى الطّبيعيّات بالعرض . إذ
١٨ باعثه أن يقف إجمالاً على إنيّة الواجب فيرغب فى تحصيل العلوم والوصول إلى العلم الالٰهى الّذى فيه بيان معرفته ليحصل له حقيقة معرفته . ويمكن أن يكون «هناك» إشارة إلى الطبيعى وحينئذ لاحاجة الى تقدير المبتدأ ويكون المراد الإنسياق إلى المقام الّذى فى الطّبيعىّ
٢١ ليتوصّل لأجله إلى معرفته تعالى . والمراد بهذا المقام مقام التخلّق باخلاق الله والتّشبّه بقدر الإمكان فإنّه أقوى معين فى الإيصال إلى معرفته سبحانه وفى بعض النّسخ «يتوصّل» بدون «اللّام» وحينئذ يكون المراد من المقام والإشارة كما ذكر اخيراً والضّمير فى معرفته

يرجع إلى المقام أى والإنسياق إلى المقام الّذى فى‌الطّبيعىّ يتوصّل إلى معرفة ذلك المقام وإدراكه بالحقيقة، وعلى أىّ تقدير يندفع به التّناقض المذكور .

٣ قيل : مراد الشيخ من‌قوله «اذ قد تبيّن‌لك» انّ اثبات المبدأ ليس من‌مطالب العلم الكلّى الّذى موضوعه الوجود و يبحث عن الأمور العامّة بل الالٰهىّ الخاصّ الّذى موضوعه المفارقات ويبحث عن‌احوالها .

٦ قلنا : ظاهر كلامه أنّ الالٰهى‌علم واحد موضوعه الموجود، ويبحث عن‌المفارقات والكليّات جميعاً ، فغرضه انّه علم واحد يثبت فيه‌المبدء لاعلمان يثبت فى‌أحدهما دون‌الآخر. نعم يرد عليه انّ نفى موضوعيّة الواجب للعلم الكلّى لايحتاج إلى ما ذكره من الدّليـل ، ٩ اذ كـلّ علم فى العموم والخصوص يتبع موضوعه ، فالموضوع لأعمّ العلوم أعمّ الأشياء فيكفى فى‌نفس موضوعيّته له أن يقول : « يلزم أن يكون موضوعه أعمّ‌الأشياء » والواجب ليس كذلك كما فعله فى‌البرهان . ثمّ لوكان مراده نفى موضوعيّته للالٰهىّ الأخصّ ١٢ لم يتمّ دليله لما تقدّم من‌جواز اثباته فى الاعمّ .

ثمّ جعله موضوعـا للاخصّ من دون إثباته فيه ، كما فعله **المتأخّرون**، ليرد أنّ موضوع كلّ علم يلزم أن يكون فيه مسلّما فإثباته فيه غيرجايز هذا، وقد أورد على جزئية ١٥ إثباته للعلم الكلّى بأنّ موضوعه الموجود فما لم يعلم موجودا لم يمكن البحث عنه فيه ، وأنّ البحث عن وجوده بحث عن دخوله فى الموضوع ، فلا يكون من المسايل وانّه يوجب كون الموضوع محمول المسألة ، وان مقوّم موضوع العلم ماهيّة ووجودا لايكون مطلوبا ١٨ فيه ، وقد تقدّم أنّ الواجب مقوّم للموجود وانّ الواجب كغيره من‌المفارقات ليس ذاتيا للموجود بإحدى المعنيين المذكورين فى البرهان .

وقد صرّح الشيخ فيه بأنّ غيرالذاتى للشىء كذلك بأنّ مالا يكون ذاتيّا للشىء ٢١ باحد المعنيين لايكون العـلم به جزء من علمه بل قسما مندرجا تحته . فاللازم جعل العـلم بالمفـارقات قسما خاصّا مندرجا تحت العلم الكلّى لاجزء منه ، وتخصيص بحث الكلّى بالأمور العامّة الّتى هى الأعراض الذّاتيّة للموجود واجب عن الثّلاثة الأول بعـد

النّقض بكل ما ثبت فى هذا العلم بأنّ البحث عن وجود الواجب وكلّما ثبت فيه إنّما هو بحمله على الموجود بمعنى أنّ بعض الموجود واجب أوعقل اوغير ذلك .

٣ قيل : مسايل العلوم كليّة ضروريّة وما ذكر ليس كذلك .

قلنا : الكليّة غير كليّة إذ قد يكون جزئيّة كما صرّح به الشيخ ، نعم لا يكون شخصيّة ، والضّروريّة غير ضروريّة بل غير جايزة كما صرّح به التفتازانى مدّعيا وفاق الكلّ

٦ عليه ؛ ويؤيّده تصريحهم بأنّ المسائل هى القضايا الّتى محمولاتها أعراض ذاتيّة للموضوع غير بيّنة الثّبوت له ، نعم صرّح الشّيخ بأنّ المبرهن قد ينتج الضّرورى منه وغيره من غيره والسّيّد بأنّ المسايل الضّروريّة قد يورد فى العلم لاحتياجها الى التّنبيه اوبيان لمّيّتها .

٩ وبالجملة الغالب نظريّتها والضروريّة لو وجدت فنادرة ، وبعضهم أجاب عنها بعد ردّ الجواب المذكور لإيجابه الجزئيّة والنّظريّة بأنّ إثبات الواجب من تقاسيم الوجود وأدلّة إثباته تعالى مع ثبوت الممكن تصحّح تقسيم الموجود إليهما .

١٢ وفيه بعد ما مرّ انّه راجع الى ما ردّه ، إذ ليس المراد أنّ إثباته من التّقاسيم دون المسائل لظهور بطلانه ، ولا انّه من القضايا الطّبيعيّة لمنافاته ما اشترطه من الكلّيّة ، ولا انّه مجرد التّرديد لانّه لايوجب إثباته تعالى ولا يفتقر الى دلائله ، فمبناه على أنّه من

١٥ المسائل الظاهرة من طريق تقاسيم الموجود بأن يقال : «الموجود منقسم الى الواجب والممكن» . وحاصل ذلك أنّ بعضه واجب وبعضه ممكن ، فيرجع الى الجواب المذكور ومع الإكتفاء بالجزء الأوّل لعدم تعلّق الغرض بالثّانى . على أنّ التّقسيم الّذى أرجع إثباته تعالى إليه

١٨ نظريّ لتوقّفه بزعمه على ملاحظة دلائله ؛ فمعه لو كان ضروريّا فبعض الموجود واجب كذلك لعدم توقّفه على أزيد منها .

ثمّ لا يخفى أنّ الموضوع لو كان هو الموجود الخارجى وكان إطلاقه بالنّظر

٢١ إلى الواجب والجوهر والعرض لم يندفع الإيرادان الأوّلان بالجواب المذكور ووجهه ظاهر ؛ فالأظهر أنّه الموجود المطلق المتناول للخارجيّ والذّهنى والبحث إنّما هو عن وجود الواجب لامطلقا ، و حينئذ يندفع الإيرادات الثّلاثة ، و يكون الأصوب ترك

قيد الأعيان فى تعريف الحكمة ، والإقتصار على الموجود مطلقا ليتناول هذا العلم بل المنطق أيضـــــا .

ثمّ الظّاهران كلمات الشيخ يشعر إلى تردّده فى ترك هذا القيد وأخذه وفى كون المنطق من الحكمة وعدمه ، إذ بعض كلماته السّابقة كما عرفت كان ظاهرا فى كونه منها ، وفى أوايل المنطق صرّح بكونها باحثة عن أحوال الموجودات العينيّة حيث قال : «الغرض فى الفلسفة أن توقف على حقايق الأشياء كلّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه ، والأشياء الموجودة إمّا اشياء موجودة فى الأعيان ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ، والأشياء الموجودة فى الأعيان الّتى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الأولى على قسمين» انتهى . وهو صريح فى اعتبار الوجود العينىّ فى قسمىَ الحكمة فيكون معتبراً فى المقسم أيضا . وقال بعد ذلك : « ولأنّ هذا النّظر أى النّظر فى الأمور المنطقيّة ليس نظرا فى الأمور من حيث هى موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين بل من حيث ينفع فى إدراك أحوال ذينك الوجودين ممّن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة فيكون عنده آلة فى الفلسفة ، ومن يكون عنده متناولة لكلّ بحث نظرىّ ومن كلّ وجه يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة وآلة لساير أجزاء الفلسفة » انتهى ، وهذا كما ترى ظاهر فى التردد وعدم الجزم بأحد الطّرفين .

و أمّا الإيرادان الأخيران فيتوقّف عليه الحال فيهما على نقل ما ذكره الشّيخ فى بيان المعنيين للذّاتى و بعض كلماته الأخر ، ثم الأشارة إلى ما يقتضيه النّظر فنقول :

ذكر فى الفصل الثانى من المقالة الثّانية من البرهان انّ الّذى هو بذاته يقال على وجوه : منها وجهان خاصّان بالحمل والوضع وهما المعتدّ بهما فى البرهان ، فيقال ذاتى من جهة لكلّ شىء مقول على الشّىء من طريق ماهو وهو داخل فى حدّه حتى يكون سواء قلت ذاتىّ أو قلت مقول من طريق ماهو ، وهذا هو جنس الشّىء وجنس جنسه وفصله وفصل جنسه وحدّه ، وكلّ مقوّم لوجود الشّىء مثل الخطّ للمثلّث والنّقطه للخطّ المتناهى

من حيث هو خطّ متناه .

ثمّ قال بعد جملة معترضة : « ويقال الّذى بذاته من جهة أخرى فإنّه إذا كان شيء عارضا لشيء وكان يؤخذ فى حدّ العارض إمّا المعروض له كالانف فى حدّ الفطوسة والعدد فى حدّ الزوج والخطّ فى حد الإنحناء ، أو موضوع المعروض له كالخارج بين المتوازيين لمساوى زواياه من جهة لقائمتين، أو جنس الموضوع المعروض له بالشّرط الذى نذكر . فإنّ جميع ذلك يقال له انّه عارض ذاتىّ أو عارض للشّيء من طريق ما هو ، فهذان هما اللّذان يدخلان من المحمولات فى البراهين » انتهى .

وحاصل الأوّل كونه مقوّما للماهيّة أو الوجود ، والثّانى كونه عارضا يكون معروضه أو موضوع معروضه أو جنسهما ماخوذا فى حدّه وكان المراد به العرض الذاتى بالمعنى المشهور .

وقال فى الفصل السّابع من المقالة المذكورة : « وأمّا الّذى عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالأشياء الّتى تحته جزء من علمه لأنّها ليست ذاتيّة له على أحد وجهى الذّاتى فلا العام يؤخذ فى حدّ الخاص ولا بالعكس ، بل يجب أن يكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه ، ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون ساير العلوم تحت العلم النّاظر فيهما، ولأنّه لاموضوع أعمّ منهما فلايجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر ، ولانّ ما ليس مبدء لوجود بعض الموجودات دون بعض ، بل هو مبدء لجميع الموجود المعلول ، فلا يجوز أن يكون النّظر فيه فى علم من العلوم الجزئيّة ، ولايجوز أن يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئىّ لأنّه يقتضى نسبته إلى كلّ موجود ولا هو موضوع العلم الكلّى العامّ لأنّه ليس أمرا كلّيا عامّا ، فيجب أن يكون العلم به جزء من هذا العلم » انتهى .

والظّاهر أنّ المراد بأحد وجهى الذّاتى كلّ واحد منهما بمعنى أنّ المندرج تحت الموجود ليس ذاتيّا له بشيء من المعنيين لا مجرد الثّانى ليكون المعنى ليس ذاتيا له بالمعنى الثّانى حتى يكون العلم به جزء من علمه ، اذ ذلك مع كونه خلاف الظّاهر ينافى قوله : « فلا العامّ

يوخذ فى حدّ الخاصّ ولابالعكس » فإنّ الأوّل إشارة إلى نفى الذّاتيّة بالمعنى الثّانى عما تحت الموجود، اذ العام وهوالموجود لايؤخذ فى‌حدّه. والثّانى إلى نفيها بالمعنى‌الأوّل عنه، إذ مقوّم الشيء يؤخذ فى حدّه مع أنّ الخاصّ أى ما تحت الموجود لايؤخذ فى حدّه . ٣

وقال فى الفصل السّادس منها : « والموضوعات هى الأشياء الّتى إنّما يبحث عن الأحوال المنسوبة إليها والعوارض الذّاتيّة لها ، والمسائل هى القضايا الّتى محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه ، وهى مشكوك فيها حالها فبيّن حالها فى ذلك العلم » . ٦

و قال أيضا فى مقام الفرق بين الفلسفة الأولىٰ والجدل من حيث الموضوع « أنّ الفلسفة الأولىٰ إنّما ينظر فى العوارض الذاتيّة للموجود والواحد ومباديهما ، ولاينظر فى العوارض الذّاتية لموضوعات علم علم من‌العلوم الجزئيّة » . ٩

إذا عرفت ذلك نقول : مقتضى‌العبارة الثّانية أنّ‌المبحوث عنه فى‌الالٰهى‌هوأحد الذّاتيّين ، وظاهرالأخيرتين اختصاص البحث فيه بالأعراض‌الذّاتيّة بالمعنى المشهور، فإن‌كانت هى‌المرادة من‌الثّانى ظهرالتّخالف بين كلاميه من‌حيث التّعميم والتّخصيص، وإلّا كان التخالف أشدّ . وأيضا ظاهر البرهان عدم‌كون العلم بالواجب من الإلٰهى لعدم‌كونه ذاتيّا للموجود بأحد المعنيين ، وهنا صرّح بكونه منه وهذا تناقض آخر ، ويمكن دفع الأخير بأنّ الظّاهر وفاقهم على أنّ‌كلّ علم إنّما يبحث عن‌الأعراض‌الذّاتيّة لموضوعه أولنوعه أولعوارضه‌الذّاتيّة ، والأقسام الأوّليّة‌لكلّ‌شيء من‌عوارضه الذّاتيّة ، إذ عروضها له وانقسامه إليها لذاته من‌دون التّوقّف على واسطة ، ولاريب فى‌أنّ‌الواجب والجوهر وغيرهما مما يثبت فى الإلٰهى من‌الأقسام الأوّليّة للموجود فيكون من عوارضه الذّاتيّة . فثبت لها الذّاتية بالمعنى الثّانى . فمراده مما نفى عنه الذّاتية بالمعنيين من‌الأشياء المندرجة تحت الموجود غيرأقسامه الأوّليّة مما يتوقّف عروضه له على أن يصيرنوعا معيّنا متخصّص الإستعداد كالحركة والسّكون بالقياس إلى الجسم . ثمّ قد تقدّم أنّ الواجب مقوّم للموجود فيكون ذاتيّا له بالمعنى الأوّل أيضاعلى قول الشّيخ لتصريحه بأنّ العلم

بمقوّم الموضوع جزء لعلمه ، فلا وجه لقولهم بخلافه وجعله إيرادا على ما ذكره من جزئيّة إثبات الواجب للعلم الكلّى لكونه مقوّما لوجود موضوعه . وبما ذكر يظهر ضعف نفى الذّاتية للموجود بالمعنيين عن الواجب وساير المفارقات و إخراجها عن علمه وجعلها جزء للالٰهى بالمعنى الأخصّ لما عرفت من ذاتيّتها له بالمعنى الثّانى وذاتيّة الواجب له بالمعنى الأوّل أيضا ؛ وضعف ما قيل إنّ تسليم هذه المقدّمة أى مالا يكون ذاتيّا للشّىء بأحد المعنيين لايكون العلم به جزء من علمه بل قسما مندرجا تحته يوجب خروج كثير من أجزاء الالٰهى عنه كأحوال الواجب وساير المفارقات لعدم كونها ذاتيّة له بأحد المعنيين ، إذ ما يثبت فى الالٰهى من الأقسام الأوّليّة للموجود من حيث انقسامه إليها أوّلا وبالذّات يكون من عواضه الذّاتيه ، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض عوارضه ، ومن حيث أنفسها يكون من أنواعه ، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض أنواعها وكلاهما جايز كما تقدّم . وحينئذ لاحاجة إلى الجواب بأنّ المراد غير الذّاتىّ للشّىء بالمعنيين لايكون العلم به بخصوصه جزء من علمه وهنا العلم بالمفارقات من حيث الوجود جزء للإلٰهى ، فيرجع البحث إلى الوجود ويكون المراد أنّ الموجود واجب وأنّه عقل إلى غير ذلك ، إذ الالٰهى يبحث كثيرا عن غير الوجود من أحوال المفارقات ، وإرجاع الجميع إلى الوجود تعسّف هذا . وبقى الكلام فى التّناقض الأوّل وجواز البحث فى العلم عن مقوّم موضوعه . فإنّ المستفاد من صريح العبارة الثّانية للبرهان جوازه ومن ظاهر بعض كلمات الشّيخ و كلام غيره عدم جوازه ، ويأتى تحقيقه مع تحقيق بعض ما تقدّم بوجه أوضح .

ولما بيّن عدم موضوعية الواجب لهذا العلم ، وتوهم بعضهم موضوعيّة العلل الأربع له أراد أن يبيّن بطلانها فقال : **وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِهَذَا الْعِلْمِ مَوْضُوعٌ ، وَتَبَيَّنَ لَكَ أَنَّ الَّذِى يُظَنُّ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ** وهو الواجب تعالى . **لَيْسَ بِمَوْضُوعِهِ فَلْنَنْظُرْ هَلْ مَوْضُوعُهُ الْأَسْبَابُ الْقُصْوىٰ** أى الأولىٰ الّتى ينتهى إليها ساير العلل و يكون علل الكلّ ، فقوله : **لِلموجوداتِ كلِّها** توضيح للقصوىٰ ، وعلى هذا يكون المراد من الأسباب أفراد مخصوصة من العلل الأربع . ويحتمل

أن يراد بها الأربع الكلّية ، وكونها قصوىٰ باعتبار كلّيتها و« كلّها » إمّا مرفوع تاكيد للأسباب كما يشعر به قوله « لكنّ النّظر فى الأسباب كلّها » أو مجرور تاكيد للموجودات بشرط تخصيصها بغير الأسباب قبل التّاكيد أو بعده كقوله : « اللهُ خَالِقُ كُلِّ شيءٍ » ٣ وامثاله **أَرْبَعَتُهَا** مرفوع على البدلّية أو البيان للأسباب . وكان إيرادها على رفع « كلّها » لدفع توهم ارادة جميع أفراد نوع واحد من السّبب **اِلّا وَاحِداً مِنْهَا الّذِى لَمْ يُمْكِنِ الْقَوْلُ بِهِ** وفى بعض النّسخ : « لا واحد » الخ وعلى التّقديرين المراد به فاعل ٦ الكلّ حيث أبطل موضوعيّته .

قيل : على النّسخة الأخيرة يمكن إرادة واحد من الأربعة بمعنى أنّ مبنى هذا الظّنّ على موضوعيّة الكلّ من دون اختصاص بواحد منها لأنّه تخصيص بلا مخصّص ، وحينئذ ٩ عدم إمكان القول به لذلك لا لما ذكره لنفى موضوعيّة الواجب .

قلنا : هذا ينافى قوله فى التعليقات بعد قوله : « اربعتها إلّا واحداً منها الّذى لايمكن القول به » فإنّ مبدء الفاعلىّ وهو البارى لايجوز أن يكون موضوعا لهذا العلم وقوله ١٢ فيه : « لا الفاعل وحده » إذ قد بطل ذلك فيما سبق بل هو مع الثلاثة الباقية كما يظنّه قوم . ثمّ على النّسختين والتّوجيهين للأخيرة لا يرد أنّه نفى موضوعيّة الفاعل فكيف أدخله هنا فى جملة الأسباب وأبطل موضوعيّته ثانيا كما يدلّ عليه قوله : « أو بما هى كلّ واحد ١٥ من الأربعة » ، وقوله : « من جهة أنّ هذا فاعل » إذ ما أبطله سابقا هو موضوعيّة الفاعل وحده من حيث ذاته كما ظهر من التعليقات ، والغرض هنا إبطال موضوعيّته من حيث دخوله فى ضمن الكلّ أى كون كلّ واحد بعض الموضوع بما هو موجود ، أو سبب مطلق ، ١٨ أو خاص ، أو مجموع من حيث هو مجموع . ففيما سبق اعتبر الإنفراد بدون القيود وهنا الإجتماع معها . والحاصل انّ موضوعيّة خصوص الفاعل مذهب قوم ، وموضوعيّة الجميع دون الفاعل أو كلّ واحد بانفراده مذهب آخرين ، وإبطال موضوعيّته وحده ٢١ بطريق يخصّه لاينافى إبطال موضوعيّته فى ضمن الكلّ بطريق يعمّه .

فَإِنَّ هٰذَا أى موضوعيّة الأسباب بأسرها **قَدْ يَظُنُّهُ قَوْمٌ ، لٰكِنَّ النَّظَرَ**

فـي الأسباب كلّها أيضاً لا يخلوا إمّا أن ينظر فيها أي نظر فيها **بما هي موجودات**. «الباء» للسببيّة و«ما» موصوفة و«هي» مبتدء مرجعه «ما» و«موجودات»
٣ خبره ، والتانيث باعتبار الخبر أي بسبب شيء ذلك الشّيء موجودات ، أي أمر يصدق على كلّ منها وهو الموجود ، فإنّ موضوعيّتها إمّا باعتبار أمر صادق عليها بعيد كالوجود أو قريب كالسّبب المطلق ، أو باعتبار خصوصيّة كلّ منها من الفاعليّة والغائيّة وغير ذلك ،
٦ أو مجموعيّتها من حيث هو مجموع . وبذلك يظهر انّ الموجود ليس قيد الموضوع حتّى يكون الموضوع الأسباب المقيّدة بالوجود لعدم تاتّى ذلك فى باقى الأقسام ، بل المراد أنّه فى الحقيقة أمر صادق عليها هو الموجود بما هو موجود . ولذا هذا الشقّ يستلزم المطلوب .
٩ **أو بما هي أسباب مطلقة ، أو بما هي كلّ واحد من الأربعة على النّحو الّذي يخصّه أعني أن يكون النّظر فيها من جهة أنّ هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء آخر ، أو من جهة ما هي الجملة الّتي**
١٢ **تجتمع منها** ، أى من جهة شيء ذلك الشيء الجملة الّتي يجتمع من تلك الأسباب أعنى المجموع من حيث المجموع كما يقتضيه التّركيب على النّحو المذكور . ويحتمل فى جميع هذه العبارات بعد كون « الباء » للسّببية و«ما» موصوفة أن يكون مرجع «هى» هو
١٥ الأسباب والعايد إلى «ما» محذوفا حتّى يكون المعنى بسبب شيء هذه الأسباب به موجودات أو اسباب مطلقة أو خاصّة أو جملة وهو الوجود والسّببيّة المطلقة والخاصّة والإجتماع ، فإنّ صدقها عليها لأجلها هذا . ويحتمل كون «ما» على الوجهين موصولة ولا
١٨ يختلف الحكم إلّا فى كون الجملة الواقعة بعدها حينئذ صلة لا صفة ، إذا النكرة لا يقع صفة للمعرفة ، فلابدّ أن يجعل صلة لامحلّ لها من الإعراب . ويجوز أيضا أن يكون مصدريّة بتاويل ما بعدها بالمصدر ، إذ الحقّ جواز دخول ما المصدريّة على الجملة الإسميّة وتاويلها
٢١ بالمصدر ، وان كان قليلا مخالفا لمذهب سيبويه كما صرّح به الرضىّ مستشهدا بقول علىّ (ع) فى نهج البلاغة : «بقوا فى الدّنيا ما الدّنيا باقية» وقد صرّحوا بأنّ الجملة لو لم يتضمّن مشتقّا تاوّل بتقدير الكون ومثله . وحاصل كلامه على التّقادير أنّ موضوعيّة الأسباب إمّا

لوجودها أو سببيتها المطلقة أو الخاصّة أو مجموعيتها .

فنقول : لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هي أسباب مطلقة

أي بسبب شيء هذا الشيء أسباب مطلقة ، والتانيث كما مرّ باعتبار الخبر ، وهذا إبطال ٣
للشقّ الثاني من الشقوق الأربعة . و إنّما غيّر الترتيب المذكور اولا في مقام الإبطال
بالنظر إلى الأوّل فأبطله اخيراً لأنه مع كونه خلفا يستلزم المطلوب وهو موضوعيّة
الموجود **حتّى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الأمور التي** ٦
تعرض للأسباب بما هي أسباب مطلقة . إذ البحث في كلّ علم عن
عوارض موضوعه . فإذا فرض أنّ موضوعه الأسباب المطلقة كان البحث عن عوارضها
ويظهر هذا . أي عدم موضوعيّة الأسباب المطلقة **من وجوه** في حمل الجمع على ٩
الإثنين أو الثلاثة وجهان : الأوّل كما يأتي هو الأظهر وإن كان الثاني مختار الأكثر .

أحدها من جهة أنّ هذا العلم يبحث عن معان ليست من
الأعراض الخاصّة بالأسباب بما هي أسباب إنّما قيّد بذلك لان هذه المعاني التي ١٢
أشار إليها . بقوله **مثل الكلّي والجزئي والقوّة والفعل والإمكان والوجوب**
وغير ذلك يمكن أن يكون من العوارض الخاصّة بالأسباب لكن لا بما هي أسباب
بل بما هي موجودة حتّى يكون البحث عنها بحثا عن أحوال الموجود المطلق فيكون هو ١٥
الموضوع لا هي . وحاصل هذا الوجه على تقرير بعضهم أنّ هذه الأمور و إن عرضت
للأسباب المطلقة إلّا انّها لا يخصّها لعروضها المسبّبات والأسباب الجزئيّة أيضا ،
ومحمولات المسايل يجب أن يكون من العوارض الذاتيّة المختصّة بالموضوع ، وبتقدير آخر
انّ الالٰهي يبحث عن معان ليست أعراضاً ذاتيّة للأسباب فلا يكون هي موضوعه . ١٨

ثمّ من البيّن الواضح أنّ هذه الأمور أي الكلّي والجزئيّ و غيرهما
في أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها لابتناء كثير من المقاصد عليها **ثمّ**
ليست من الأعراض الخاصّة بالأمور الطبيعيّة والأمور التعليميّة ولا ٢١
هي أيضا واقعة في الأعراض الخاصّة بالعلوم العمليّة فبقي أن يكون

البَحْثُ عَنْهَا لِلْعِلْمِ البَاقِي مِنَ الأَقسامِ وَهُوَ هَذا العِلْمُ. هذا الكلام منشأ الخلاف فى حمل الوجه على الثلثة أوالإثنين . فالأكثر جعلوه وجها ثانيا واختاروا
٣ الأوّل ، والأقلّ جعلوه تتمة للأوّل واختاروا الثّانى . ثمّ الأكثر اختلفوا فى إبداء الفرق بين الوجهين :

فنهم من قرر الأوّل على النّحو الأوّل والثّانى بأنّ المعانى المذكورة فى أنفسها ومن
٦ حيث عمومها يجب أن يبحث عنها . وهذا البحث لايقع فى غير الإلٰهى . ولكونه على وجه العموم لايكون مختصًا بالأسباب . وحاصل الفرق أخذ قيد العموم فى الثّانى دون الأوّل . وفيه أن هذا القيد معتبر فى الأوّل أيضا و إلّا ورد المنع فيه على عدم اختصاصها
٩ بالأسباب المطلقة وعروضها للمسبّبات والأسباب الجزئيّة .

ومنهم من قرّر الأوّل بالنّحو الثّانى والثّانى بأنّ هذه الأمور يجب أن يبحث عنها فى الفلسفة وغير الالٰهى من أقسامها لايجوز أن يبحث عنها لعدم كونها من العوارض
١٢ الذاتيّة لموضوعاتها . وأنت تعلم أنّ هذا لاينفع إلّا بانضمام انّها ليست من العوارض الذاتيّة للأسباب المطلقة . ومعه يرجع إلى الأوّل . وربما فرّق بينهما على هذا التقرير بوجهين : أحدهما أنّ المأخوذ فى الأوّل فعليّة البحث عن الأمور المذكورة فى الالٰهى .
١٥ وفى الثّانى لزوم أن يبحث عنها فيه من دون التّعرّض لفعليّته من تدوين القوم وعملهم . وثانيهما أنّ نفى موضوعيّة الأسباب المطلقة يعلم من الأوّل صريحا ومن الثّانى التزاما ، إذ ما علّل به عدم البحث عن الأمور المذكورة فى غير الالٰهى يومى إلى كون موضوعه مما
١٨ يكون هى من عوارضه الذّاتيّة والأسباب المطلقة ليست كذلك . وفيه انّ الفرق الأوّل لامدخليّة له فى المطلوب . والثّانى يتوقّف على الإنضمام المذكور ومعه يرجع إلى الأوّل .

ومنهم من قرّر الثّانى بعد جعل هذه الأمور عبارة عن الأسباب القصوىٰ دون مثل
٢١ الكلّيّة والجزئيّة بأنّ هذه الأسباب يجب أن يبحث عن وجوداتها وكونها أسبابا لعدم كونها بيّنة بنفسها . ويجوز إثباتها فى غير الالٰهى من العلوم لعدم كونها من العوارض الخاصّة لموضوعاتها ، فيجب أن يبحث عنها فيه ، فلا يكون موضوعة له ، إذ موضوع

كلّ علم يكون فيه مسلّما . ولا يخفى أنّ هذا يرجع إلى الوجه الأخير الّذى ذكره بقوله «أيضـــا» .

و منهم من قرّر الثّانى بعد جعل هذه الأمور عبارة عن الأمور فى قوله : « حتّى يكون الغرض فى هذا العلم هوالنّظر فى الأمور الّتى تعرض الأسباب » بأنّ هذه الأمور فى‌أنفسها مع قطع‌النّظر عن عروضها لها يجب أن يبحث عنها ويثبت لها عوارضها الذاتيّة، وليس ذلك فى شىء من العلوم سوى الإلٰهى، فيقع موضوعه فيه . فالاسباب المعروضة لها لايكون موضوعة فيه لثبوت المغايرة بينهما. وفيه انّ موضوعات المسائل يجوزأن‌يكون من العوارض الذاتيّة لموضوع العلم .

وقد ظهر ممّا ذكرأنّ ما عليه الأكثرغيرصحيح. والصّواب جعله تتمّة الأوّل بأن يقال: الغرض منه دفع‌سؤال يورد عليه بأن البحث عن الأمورالمذكورة لعلّه لم يكن من الإلٰهى ووقع من‌القوم مساحة أوعلى سبيل المبدئية أويكون على‌سبيل‌التّبعيّة والإستطراد، فلا يلزم‌كونهما من الأعراض الذاتيّة لموضوعـه أو يكون على وجه يختصّ بالأسباب القصوىٰ ويصير لذلك من عوارضها الذّاتيّة ، وعلى التّقادير دفعه بأنّ البحث عنها من حيث أنفسها لازم وليس محلّه سوى الإلٰهى فلا يكون البحث عنهما فيه بشىء من‌الأمور المذكورة، وهذا التوجيه لاخدشة فيه سوى استلزامه لإطلاق الجميع على ما فوق الواحد و هو فى الكتب العقلية كثير . وأيضا هذا هوالوجـه الأخير لنفى موضوعيّة الأسباب المطلقة . وقد عرفت انّ الوجه الثّانى على الأظهـر، والثّالث عند الأكثر ونذكـر أولا حاصله ثم نعود إلى شرح العبارة وتحقيق المقام فنقول :

محصلّه انّ البحث عن أحوال الأسباب المطلقة فرع العلم بوجودها وسببيّتها ، وهو نظرىّ يتوقّف على العلم بأنّ كلّ ممكن أوحادث له مؤثّر أومحدِث ، بمعنى أنّ فى الوجود موجودات متعلّقة الوجود بما يتقدّمها فى الوجود من العلل الأربع ، ولايمكن أن يكون حسيّاً حاصلا من مشاهدة حصول بعض الأشياء من بعض كالإحراق من‌النّار والإضائة من الشّمس والسّخونة والإسهال من‌الزّنجبيل والسّقمونيا، إذ الحسّ إنّما يدرك

المصاحبة لاالعلّيّة ، والعقل يحكم بتلازمهما لتجويزه حصول الموافقة بالإتّفاق لاللتعلّق ولاتجربيّاً مستفادا من ملاحظة تكرّر وقوع أحد الأمرين عقيب الآخر ، إذ التجربة
٣ لايفيد أزيد من الظنّ بالسّببيّة لتوقّف القطع بها على القطع باستناد الأمور الاكثريّة إلى الطبيعة أوالإختيار دون الموافاة والإتّفاق حتّى يحصل قياس هكذا : « لوكانت اتّفاقيّة لما كانت أكثريّة دائميّة » إذ الأمور الأكثريّة طبيعيّة أو اختيارية ، ثم يستثنى نقيض
٦ التالى لتنتج نقيض المقدّم ، ومعلوم انّ هذا القياس ليس برهانيا إذ ربماكانت الأمور الأكثريّة بل الدائميّة إتّفاقية ، فإثبات كلّ سببيّة خاصّة فرع إثبات السّببيّة المطلقة على أنّ هذا الإسناد نوع إثبات للسّببيّة واعتراف بوجود العلل والأسباب . فالتّجربة إنّما يتمّ
٩ بعد إثباتها فلا يحصل العلم بها منها ، ولا بديهيّا أوّليّا لبداهة استناد الممكنات إلى العلل لمنع البداهة . غاية الأمر انّه أمر مشهور وقريب من الوضوح ، وربّ مشهور لاأصل له ، وكم من قريب إلى الظّهور يفتقر إلى البرهان كما فى كثير من الهندسيّات . فاذ ظهر أنّ كون
١٢ الأسباب أسبابا على الإطلاق لايمكن أن يعلم بالحسّ والضّرورة والتّجربة فيتوقّف إثباتها على البرهان ومحلّه الإلٰهى فلا يكون موضوعة له ، إذ موضوع كلّ علم يكون فيه مسلّما فالأسباب اذاكانت موضوعة له وجب أن يكون وجودها وسببيّتها المطلقة فيه
١٥ مسلّمين .

واذ عرفت ذلك فلنعد إلى تطبيقه على ماذكره بقوله : **فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْأَسْبَابِ الْمُطْلَقَةِ** أى العلم بوجودها أواحوالها أعنى البحث عن عوارضها **حَاصِلٌ بَعْدَ الْعِلْمِ**
١٨ **بِإِثْبَاتِ الْأَسْبَابِ لِلْأُمُورِ ذَوَاتِ الْأَسْبَابِ** أى بعد العلم بسببيّتها لمسبّباتها **فَإِنَّا** تعليل للبعديّة المذكورة **مَا لَمْ نُثْبِتْ وُجُودَ الْأَسْبَابِ لِلْمُسَبَّبَاتِ مِنَ الْأُمُورِ** متعلّق بالمُسبّبات **بِإِثْبَاتِ** متعلّق بقوله : « مالم نثبت » أى مالم نثبت سببيّة الأسباب
٢١ بأن نثبت **انّ لِوُجُودِهَا تَعَلُّقاً بِمَا يَتَقَدَّمُهَا فِي الْوُجُودِ** من العلل الأربع **لَمْ يَلْزَمْ عِنْدَ الْعَقْلِ وُجُودُ السّبب المطلق وانّ هيٰهنا سببا مّا** عطف تفسير أو تبديل عبارة بما يشابهها ، وإذا لم يعلم وجوده لم يتأتّ البحث عن أحواله .

ثمّ لمّا كان هنا مظنّة أن يقال : يجوز أن يعلم السّببيّة بالحسّ أوالتّجربة أو البداهة ، فأشار إلى ما دفع الاوّل بقوله : **وَأمّا الحِسُّ فَلاَ يُؤدّى إلاّ إلىٰ المُوَافَاة** أى لايحكم العقل بسببه إلابالمصاحبة والمقارنة دون السّببيّة ، **وَلَيْسَ إذَا تَوَافىٰ شَيْئانِ** ٣ **وَجَبَ أنْ يَكُونَ أحَدُهُمَا سَبَبَ الآخَرِ** لجوازكون المصاحبة بينهما إتّفاقية ؛ وإلى دفع الثّانى بقوله : **وَالإقْنَاعُ الّذِى يَقَعُ لِلنّفْسِ لِكَثْرَةِ مَا يُورِدُهُ الحِسُّ وَالتّجْرِبَةُ فَغَيْرُ مُتأكّدٍ علىٰ مَا عَلِمْتَ إلاّ بِمَعْرِفَةِ أنّ الأمُورَ** ٦ **الّتِى هِىَ مَوْجُودَةٌ فِى الأكْثَرِ هِىَ طبيعيّة أو إختياريّة** أى الإقناع المترتّب على الظّنّ الحاصل من التّجربة لايتأكّد كما انّ الظّنّ المذكور لايغلب إلّا بمعرفة كون الأمور الأكثريّة طبيعيّة أواختياريّة **وَهٰذا** أى ما ذكرمن كون تلك الأمور طبيعيّة أو ٩ اختياريّة **فِى الْحَقِيقَةِ مُسْتَنَدٌ إلى إثباتِ الْعِلَلِ وَالإقرارِ بِوُجُودِ الْعِلَلِ وَالأسبَابِ** إذ معناه انّ الطّبيعيّة أو الاختيار سبب لهذه الأمور فثبوته فرع ثبوت السّببيّة المطلقة وهى لم يثبت من القضيّة المذكورة ، إذ إثبات السّببيّة الخاصّة منها فرع ١٢ ثبوت المطلقة ، وليس أيضا بديهيّا كما اشار إليه بقوله : **وَهٰذا** أى وجود العلل وسببيّتها **لَيْسَ أوّلِيّاً بَلْ هُوَ مَشْهُورٌ** أى ممّا اعترف به عموم النّاس وهذا مع دفعه هذا الجزء من الثّانى يدفع الثّالث أيضا . ١٥

وَقَدْ عَلِمْتَ الْفَرْقَ بَيْنَهُما أى بين الأوّلىّ والمشهور فى المنطق حيث ذكر انّ الإنسان لوقدّر انّه خلق دفعة ولم يستانس بما عدا عقله حكم بالأوّليّات وحقّيّتها ولم يحكم بالمشهورات ، بل يجوّزكونها بعضا أوكلا باطلا . ثم لمّا بيّن انّ الشّهرة لايفيد الحقّيّة ١٨ أراد أن يدفع ما توهّم انّه أوّلىّ لكونه قريبا من أوّلىّ ؛ أذ وجود المبدء للحادثات و استنادها إلى سبب كذلك فهو فى حكم الأوّلىّ فقال : **وَلَيْسَ إذَا كَانَ قَرِيباً عِنْدَ الْعَقْلِ مِنَ البَيّنِ بِنَفْسِهِ أنّ لِلْحَادِثَاتِ مَبْدَءً مَا يَجِب أنْ يَكُونَ** ٢١ **بَيّناً بِنَفْسِهِ** قوله : « إنّ للحادثات مبدء » اسم « كان » وقوله: « قريباً » خبرها و« من البيّن بنفسه » متعلّق به واسم « يكون » هواسم « كان » . وقوله « يجب » جواب الشّرط

أى ليس إذا كان قولنا ان للحادثات مبدء قريبا من البيّن بنفسه يجب ان يكون هذا القول بينا بنفسه، إذ القرب الى الشئ لايوجب العينيّة والإتحاد، **مِثْلُ كَثِيرٍ مِنَ الأُمُورِ**
٣ **الْهَنْدَسِيَّةِ الْمُبَرهَنِ عَلَيْهَا فِي كِتَابِ إقْلِيدُس** فإنّها قريبة من البداهة وليست بديهيّة. وربما قيل اسم «كان» و«يكون» هو «وجود السّبب المطلق» و«قريباً» خبره. وقوله «من البيّن بنفسه» عطف على قوله «قريبا» بتقدير «كان» مع العاطف
٦ على أن يكون «انّ للحادثات» اسمها و«من البيّن بنفسه» خبرها، أى ليس إذا كان وجود السّبب المطلق قريبا عند العقل بشهرته وكان كون سبب ما للحادثات من البيّن بنفسه يجب أن يكون وجود السّبب بيّنا بنفسه، فالشرط مركّب من الجزئين.

٩ وحاصله أنّ منشاء توهّم اوّلية وجود السّبب المطلق وسّببيّته إمّا اشتباه المشهور بالأوّلى أو إجراء حكم مقدّمة دليل المطلوب على نفسه، فإنّ المطلوب وجود السّبب المطلق وكون المبدء للحادثات من مقدّمات دليله فأجرى حكمه وهو البداهة إليه فالشيخ
١٢ أبطل الأوّل بالجزء الأوّل من الشّرط والثّانى بالثّانى إذ لايلزم من بداهة مقدّمة الدّليل بداهة المطلوب. ولايخفى ما فى هذا التوجيه لفظا ومعنى.

إنْ قيل: كيف قال التجربة يفيد الإقناع مع انّهم ذكروا انّها يفيد اليقين وعدّوا
١٥ المجرّبات من أصول اليقينيّات؟.

قلنا: هذا مقيّد بقيودات مخصوصة وبدونها لايفيد إلّا غلبة الظّن وإن ضمّ اليها القياس المذكور، ويمكن أن يقال انّها قبل ضمّه ظنيّة وبعده يصير قطعيّة بناء على إرادة
١٨ غير المتيقّن من غير التّأكيد لامعناه الظاهر.

ثمّ لما بيّن انّ وجود السّبب المطلق ليس حسّيا ولا تجرّبيّاً ولا أوّليّاً ظهر انه برهانى لابدّ من إثباته، فقال: **ثُمَّ البَيَانُ الْبُرْهَانِي لِذَلِكَ**، أى لوجود سبب
٢١ المطلق **لَيْسَ فِي العُلُومِ الأُخرىٰ فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي هَذا الْعِلْمِ فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَوضُوعُ لِلْعِلْمِ الْمَبْحُوثِ عَنْ أحوالِهِ** أى أحوال الموضوع **فِي الْمَطَالِبِ** أى مطالب هذا العلم أعنى مسائله فـ«السّلام»

عوض الاضافة مَطْلُوبِ الْوُجُودِ فيه خبر لقوله « يكون » و إنّما لايمكن أن يكون موضوع العلم الذى يبحث فيه عن أحوال موضوعه مطلوب الوجود فيه لأنّ موضع كلّ علم يكون مسلّم الثّبوت فيه . ۳

تنبيه — قيل : حكم الشيخ هنا بنظريّة وجود السّبب وافتقار الحادث إليه ينافى حكمه فى الاشارات ببداهته حيث قال : « كلّ شىء لم يمكن ثمّ كان فبيّن فى العقل الأوّل انّ ترجّح أحد طرفى إمكانه صار أولى بشىء وسبب ، وإن كان يمكن للعقل أن يذهل من هذا البيّن ويفرع إلى ضروب أخرىٰ من البيان » . ويمكن دفع المنافات بأنّ موضوع القضيّة فى الاشارات هو الممكن المعلوم إمكانه ، كما يظهر من سوابق الكلام ولواحقه وافتقاره الى السبب عند الشيخ وغيره ممّن لم يلتفت إلى احتمالى الاولويّة الذّاتية والبخت والإتّفاق بديهىّ أو حقيقة الممكن مالا يقتضى بذاته الوجود فإذا وجب كان له سبب بالضّرورة ، وأمّا موضوعها هنا أعنى الحادثات فالمراد بها الممكنات الواقعيّة حين لايعلم إمكانها سواء أريد بها الحادثات الذّاتيّة أو الزمّانيّة أو الأعمّ . ولاريب فى أنّ افتقارها إلى السّبب ليس بديهيّا إذ بمجرّد ملاحظة وجودها لايمكن الحكم بهلتجويز العقل فى أوّل النّظر كون وجوداتها من ذواتها فلابدّ من إثباته إمّا ببيان أنّ كلّ موجود إمّا واجب بالذّات أو ممكن بالذّات ، وحيث ثبت بالبرهان وحدة الواجب ثبت أنّها ليست واجبة بذواتها بل هى ممكنة محتاجة إلى السّبب لعدم كون وجودها من ذاتها ، وإمّا بتأليف قياس هو انّ وجودها لو كان من ذاتها لكانت واجبة ، وحينئذ وجب دوام وجودها مع أنّ معنى حدوثها مسبوقيّتها بالعدم ذاتا أو زمانا فهى ممكنة محتاجة فى ترجيح وجودها على العدم إلى غيرها .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الحكم بافتقار الممكن بعد ثبوت إمكانه ومع قطع النّظر عن الإحتمالين بديهىّ وبدون ذلك نظرىّ . فالشيخ فى الاشارات لما فرض الكلام فى الممكن المعلوم إمكانه ولم يلتفت إلى الإحتمالين حكم بالبداهة ، وهنا لما فرضه فى الحادث قبل ثبوت إمكانه حكم بنظريّته . وبذلك يظهر أنّ التّحقيق نظريّة افتقار الموجودات

المشاهدة إلى السّبب : سواء علم مسبوقيّتها بالعدم أم لا لتوقّفه على إثبات إمكانها بأحد الدّليلين ، ولتطرّق أحد الإحتمالين المذكورين . ويظهر أيضا ضعف القطع بالمنافاة بين
٣ كلامى **الشيخ** و تصويب ما فى الاشارات معلّلا بقضاء الضّرورة لما عرفت ، وكذا يظهر ضعف ما قيل انّ السّببيّة والمسبّبيّة بين الأشياء لولم يكن ضروريّة فماالبرهان عليهما ، فإنّ **الشيخ** لم يتعرّض و لم يزد فى مقام بيان احتياج الممكن إلى العلة على دعوى البداهة
٦ والتّمسّك لإثباته بكفتى الميزان كما ارتكبه **المحقّق الطوسى** غير مفيد ، إذ ليس فيهما إلّا مشاهدة الحسّ بأنّه لايترجّح إحديٰهما مع التّساوى ويترجّح بعد انضمام شيء إليه وقد حكم بأنّ الحسّ فعله تادية المصاحبة دون العلّية ، على أنّ العقل لوحكم بها بتوسّط ضرورة
٩ فيظهر بداهة وجودها فى الجملة ، فكيف نفى **الشيخ** بداهتها على الإطلاق وتخصيص النّظريّة بالسّببية العامّة والبداهة بالخاصّة بالميزان مع بعده يدفعه عدم انتهاض البديهىّ الجزئىّ لاثبات النّظرىّ الكلّى ولو منع البداهة وجعل مشاهدة الميزان معدالفيضان
١٢ الحكم الكلّى خرج عن البرهان . ووجه الضعف انّ البرهان على إثباتها ما ذكرناه وعدم تعرّض **الشيخ** له لوسلّم لم يضرّه وليس برهانهم عليه حديث الميزان و إنّما أورده **المحقق** تمثيلا وتقريباً إلى الأذهان وكان مراده أنّ كثرة المشاهدة بأنّ أحد كفّتيه لايترجّح إلّا
١٥ بترجيح مع غلبة الظّنّ بأنّ الأكثريّات لايكون إتّفاقيّة ، يحصّل قياسا يفيدنا غلبة الظّنّ بأنّ ذلك لعلاقة ذاتية لابمجرّد الإتفاق .

وَإذَا كَانَ كَذٰلِكَ ، هٰذا مقدّمة إبطال الشّقّ الثّالث وهو موضوعيّة كل
١٨ واحد بخصوصه بل الرابع أيضا كما نشير اليه ، أى إذا لم يجز كون موضوع العلم مطلوب الوجود أو موضوعيّة الأسباب المطلقة للإلٰهى لكونها مطلوبة فيه **فَبُيِّنَ** بصيغة الماضى المجهول أو الاسم على أن يكون المراد ظهور ذلك ممّا ذكر **أنّه لَيسَ الْبَحْثُ فِيها**
٢١ أى فى الأسباب القصوىٰ **مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ الَّذِىْ يَخُصُّ كُلَّ واحِدٍ مِنْهٰا** أى من جهة حقيقة الخاصّة المسمّاة بالوجود الخاصّ كما يأتى أعنى كونه فاعلا أوغاية أو غير ذلك ، وهو إشارة الى كيفيّة إبطال الثّالث بخصوصه **لأنَّ ذٰلِكَ** أى الوجود

الخاصّ الّذی هوالسّببیة الخاصّة **مَطْلُوبٌ فِی هٰذَا الْعِلْمِ** ، فلا یمکن أن یکون الأسباب الخاصّة موضوعة له . إذ موضوع کلّ علم یکون فیه مسلّما، وأیضا هذا العلم یبحث عن معان لیست من عوارضها الذّاتیّة فلا یجوز کونها موضوعةله **وَلاَ أیضاً** ٣
مِنْ جِهَةِ مَاهِیَ جُمْلَةٌ وَکلٌّ هذا إشارة إلی کیفیّة إبطال الرّابع وهو موضوعیّة المجموع من حیث المجموع ، أی ولیس النّظر فیها من جهة الشیء الّذی هو الجملة وَالْکُلّ أعنی المجموع من حیث المجموع . ٦

وَلَسْتُ أقُولُ جُمَلِیّ وَکُلِّی إعتراض لدفع اشتباه الکلّی والجملیّ الّتی بمعناه بالکلّی والجملیّ الّذی بمعناه ، والمراد أنّ الجملة والکلّ هنا بمعناه الظاهر أعنی کلّ الأسباب والمجموع المرکّب منها دون الکلّی الصّادق علی کلّ منها أعنی السّبب المطلق ٩
لأنّه الشّقّ الثّانی الّذی أبطله . وفی بعض النّسخ وقع «مجمل» بدل «الجملی» وکأنّه أراد بالإجمال العموم والإبهام أی عامّ کلّی ، و یمکن أن یراد به معناه الأصولیّ وهو المشترك اللّفظی **فَإنَّ النَّظَرَ فِی أجزاءِ الْجُمْلَةِ** تعلیل لقوله : « ولا ایضاً» الخ ١٢
أی البحث عن أحوال أجزائها **أقْدَمُ مِنَ النَّظَرِ فِی الْجُمْلَةِ** نفسها ضرورة توقّف النّظر فی الکلّ علی النّظر فی أجزائه **وَإنْ لَمْ یَکُنِ** النّظر **کَذٰلِکَ** أی أقدم **فِی جُزْئِیّاتِ الْکُلِّی** بالنّسبة إلیه . ومحصّله أنّ العلم بالکلّ یتوقّف علی العلم بأجزائه ، ١٥
وأمّا العلم بالکلّی فلا یتوقّف علی العلم بجزئیاته بل ربما کان الأمر بالعکس . أمّا فی العلم التّصوّری فإذا کان علما بالکنه وکان الکلّی ذاتیّا لجزئیّاته فإنّ تصوّره حینئذ أقدم من تصوّرها ، وأمّا فی التّصدیق فإذا کان قیاسا أی استدلالا بحال الکلّی علی حال جزئیّاته ١٨
فإنّ التّصدیق حینئذ بحاله لکونه دلیلا أقدم من التّصدیق بحالها قبل الکلّ فی التّصوّر بوجه ماکالکلّی فی عدم التوقّف .

قلنا : محل الفرق هوالعلم بالکنه **بِاعْتِبَارٍ قَدْ عَلِمْتَهُ** أی لیس النّظر فی الجزئی ٢١
أقدم من النّظر فی الکلّی باعتبار قد علمته ، وهو إمّا ما تقدّم أوماذکره فی البرهان من أنّ الکلیات الجنسیّة أعرف عند العقل من الکلّیات النّوعیّة و إن کانت الجزئیّات

المحسوسة سابقة فى الملاحظة ، أو كون تعقّل الكلّى مجرّدا عن اعتبار وصف يفتقر إلى ملاحظة الجزئيّات كالجنسيّة والنوعيّة ، فإنّ تعقّله مع اعتبار هذا التجريد لايتوقّف
٣ على تعقّلها ووجهه ظاهر ، و بدونه يتوقّف عليه اذا اعتبار الجنسيّة المنطقيّة لكلّى كالحيوان يتوقّف على العلم بجزئيّات مختلفة الحقايق من حيث ذواتها لامن حيث وصفها الذّى هو كونها ذوات جنس ، إذ بهذه الحيثيّة يعقل معها الجنس أيضا فالمقدّم بهذا
٦ الإعتبار تعقّل ذواتها فقط كما حقّق فى محلّه .

فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِي الأَجزَاءِ إمَّا فِي هَذا الْعِلْمِ فَيَكُونُ هِيَ أى الأجزاء **أَولىٰ بِأَنْ يَكُونَ مَوضُوعَةً** إذ مصحّح الموضوعيّة وهو البحث
٩ عن العوارض أقدم بالنّظر إليها مع أنّه قد ظهر بطلان موضوعيّتها للإلٰهى لكونها مطلوبة الوجود فيه ، وبذلك يظهر أنّ هذا الشّقّ كسابقه فى تبيين بطلان موضوعيّته ممّا ذكره بقوله «ولا أيضا» **أو يَكُونُ فِي عِلْمٍ آخَرَ وَلَيْسَ عِلمٌ آخَرَ يَتَضَمَّنُ الكَلَامَ**
١٢ **فِي الأسبابِ القُصْوىٰ غَيْرَ هَذَا الْعِلْمِ** .

اعلم انّ حاصل هذا الدّليل على ما ينبغى هو أنّ البحث عن أحوال أجزاء الكلّ مقدّم على البحث عن أحواله . فلو كان البحث عن حال الشىء فى علم مصحّحا لموضوعيّته
١٥ له لكانت أجزائه أولىٰ بالموضوعيّة للإلٰهى من نفسه و وقوع البحث عن أحوالها فيه أقدم من وقوع البحث عن أحواله مع أنّ موضوعيّتها له قد ظهر بطلانه ، وبذلك يظهر انّ فى تقرير الشيخ قصور . **وأمّا إنْ كَانَ النَّظَرُ فِي الأَسْبَابِ مِنْ جِهَةِ مَاهِيَ**
١٨ **مَوجَودَةٌ وَمَا يَلْحَقُهَا مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ** لمّا أبطل الشّقوق الثّلاثة الأخيرة من الأربعة وبقى الأوّل كان مظنّة تردّد السّامع فى كيفيّة حاله من الصّحة والبطلان ، فأورد حكمه بلفظه إمّا تفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه وإزالة لتردّده بأنّه مع كونه
٢١ خلفا يستلزم المطلوب وهو موضوعيّة مفهوم الموجود ولذا اخرّه فى البيان ، وقيل انما اخرّه فى البيان لأنّه الإحتمال الصّحيح مع كونه خلفا ، إذ كل بحث يتعلّق بشىء من حيث أنّه موجود مطلق من غير أن يكون نوعا متخصّص الإستعداد طبيعيّا أو تعليميّا

يكون فى الإلٰهى . فالبحث عن الأسباب الأربعة بما هى موجودة يكون فيه وهو يشعر
بأنّ الموضوع هوالسّبب من حيث الوجود مع أنّه الموجود بما هو موجود بلا مدخليّة
السّبب كما يأتى فى وجه التأخير ماذكرناه و إن أمكن ارجاعه اليه بأدنىٰ عناية **فَيَجِبُ** ٣
أنْ يَكُونَ الْمَوضُوعُ الأوّل أى موضوع الإلٰهى الّذى هو أوّل الموضوعات وأعمّها
لتشعّب ساير الموضوعات منه ، أو الموضوع الأوّل له إذ له موضوعات أخرىٰ غير الموجود
راجعة إليه و هى موضوعات المسائل والبراهين وإنّما موضوعها الأوّل **هُوَالْمَوجُود بِمَا** ٦
هُوَ مَوجُودٌ هذا إشارة إلى استلزام هذا الشّق للمطلوب وهوموضوعيّة مفهوم الموجود
أو موضوعيّة السّبب بانفراده مع بطلانه خلاف الفرض هنا ومع حيثية الوجود أيضا
غير جايز اذ إثبات وجوده فى الإلٰهى وجزء الموضوع ككلّه فى عدم مطلوبيّته فى هذا ٩
العلم والموجود بما هو موجود يصلح للموضوعيّة ، فبقى أن يكون هوالموضوع وعلى هذا
لايرد أنّ الموضوع فيما يبحث عنه من جهة هوالمجموع لامجرّد الجهة كما فى الطبّ
والطّبيعىّ . لأنّ ذلك فيما لم يصلح مجرّدها للموضوعيّة ولم يكن المقيّد بها مطلوب ١٢
الوجود فى هذا العلم كما فى العلمين والإلٰهى على خلاف ذلك .

فَقَدْ بَانَ أيضاً بُطْلانُ هذا الظّنِّ وَهُوَ أنَّ هذا الْعِلْمَ مَوضُوعُهُ
الأسبَابُ القُصوىٰ أى كما بان بطلان موضوعيّة الواجب بأنّ بطلان موضوعيّتها أو كما ١٥
بان بطلان موضوعيّتها بالحيثيّات المتقدّمة بأن بطلان موضوعيّتها من حيث الوجود ،
وعلى هذا يكون التّقييد فى الأسباب القصوىٰ ملحوظا ، وفى بعض النسخ ليست لفظة
« هو » والمراد حينئذ إمّا الأوّل بجعل العطف للتّفسير أوانه قد بان أيضا بطلان ظنّ ١٨
موضوعيّتها من حيث الوجود وكذا بالحيثيّات الأخرىٰ . فعلى الأوّل لايكون فيه
إشارة إلى لزوم الخلف وعلى الأخيرين يكون **بَلْ يَجِبُ أنْ يُعْلَمَ أنَّ هـــذا**
أى البَحْث عن الأسباب القصوىٰ **كَمَالُهُ وَ مَطْلُوبُه** أى كمال الإلهى ومطلوبه ٢١
الأصلى .

و اعلم انّ البحث عن الشيء والنّظر فيه يراد به تارة إثبات وجوده وما يقوّمه

ماهيّة أو وجوداً، وأخرى إثبات العوارض الذاتيّة له بعد تسليم تماميّة وجوده وحقيقته، والثّانى يستلزم موضوعيّة هذا الشيء أو ما هو أعمّ منه دون الأوّل، فما هو كمال الإلٰهى من البحث عن الأسباب القصوىٰ يحتمل الأمرين وإن كان الثّانى أنسب بسوابق كلامه، ولا يلزم منه موضوعيّتها لنفس العلم بل لمسائله، وجواز كون نوع الموضوع موضوع المسألة وإثبات العوارض الذّاتية له مما لاريب .

فَصْلٌ فِى تَحْصِيلِ مَوضُوعِ هذا الْعِلْمِ .

لمّا أبطل فى الفصل الأوّل موضوعيّة الواجب والأسباب القصوىٰ له ولم يحصل فيه موضوعه فعيّنه فى هذا الفصل، ولهذا عنون الأوّل بالطّلب والثّانى بالتّحصيل .

فَيَجِبُ أنْ يُدَلَّ بصيغة المجهول **عَلَى الْمَوضُوعِ الّذِىْ لِهَذا الْعِلْمِ لا مَحالَةَ حتّىٰ يَتَبَيَّنَ الْغَرَضُ الّذِىْ فِى هٰذا الْعِلْمِ .** فإنّ الغرض فى كلّ علم هو البحث عن العوارض الذّاتيّة لموضوعه، فإذا تعيّن تبيّن الغرض . ثمّ لاخلاف بين ناظرى كلامه فى أنّ مراده إثبات موضوعيّة الموجود، و إنّما اختلفوا فى حمل ما ذكره بقوله : « فنقول إنّ العلم الطّبيعى » إلى قوله « وكذلك قد يوجد أيضا على مالا يلزم منه تكرار وخلل »، فنحن نفسّر كلامه أوّلا ثمّ نشير إلى حقّ المحامل وباطلها، فنقول ماذكره فى هذا الكلام يرجع إلى أمور ثلاثة :

أوّلها : ما أشار اليه بقوله المذكور إلى قوله : « ثمّ البحث » ويمكن فى بادى النّظر أن يقرّر حاصله بوجوه :

الأوّل، انّه مجرّد تعيين موضوعات ساير العلوم بأنّها الجسم والنّفس والمقدار بقسميه، والمعقولات الثّانية لامن حيث وجودها ومقوّمات وجودها وماهيّتها بل من حيثيّة أخرىٰ يلحقها بعد وضعها موجودة متحصّلة القوام .

الثّانى، انّه التّعيين المذكور مع تعيين ما يبحث عنه فيها بأنّه يلحقها من الحيثيّة الّتى هى جزء الموضوع .

الثّالث، انّه التعيين مع تعيين مالايبحث عنه أيضا وهو إمّا نفس الحيثيّات المنفيّة

جزئیتها أعنی وجود الموضوعات ومقوماتها ماهیة ووجودا بمعنی أن إثبات شیء منها لیس فی شیء منها وان لم یکن علم ذلک الموضوع أوالاحوال اللاحقة لها لأجلها لانفسها أوما یعمها ، بمعنی ان البحث عن وجود الموضوعات ومقوماتها أومایلحقها لأجلها أو لجهة أخری غیرجهة الموضوع أی اثبات الموضوعات فی أنفسها وأثبات المقومات واللواحق المذکورة لها لیس فی شیء منها ، ولاریب فی أن التعبنین الأخیرین من لوازم الأول کما أن الثالث لازم الثانی لظهور ان المبحوث عنه فی کل علم هوما یعرض موضوعه من حیث هو موضوع وغیره من الحیثیة وما یتقدمها من وجود الموضوع والمقومات وغیرها بعوارضها الذاتیة والغریبة لایبحث عنه فیه ، وعلی هذا یثبت منه أن إثبات مقومات موضوع کل علم فی أنفسها وإثبات أحوالها لها لایکون فیه ولایختص النفی باثباتها له ، فإثبات وجود کل من الجوهر والهیولی والصورة فی نفسه وإثبات أحواله له لایجوز أن یکون من الطبیعی کما ان إثبات الثلاثة للجسم أی بیان تألفه منها وإثبات ما یعرضه من حیث الجوهریة والتألف لایکون فیه لاشتراک الجمیع فی عدم کونه بحثا عن العوارض الذاتیة للموضوع ، وعلی هذا فالکلام فی کون اللازم مرادا هنا ام لا . والحق الأول لتصریحه به فی موضوع الریاضی وظهوره فی الخلقی ، وحینئذ ثالث التقریرات أصحها کما ان أصح شقوقه ثالثها ، إذ لاوجه للتخصیص مع کون التعمیم مقتضی الدلیل . وعلی أی تقدیر أشار الی الامرالاول بقوله :

فَنَقُولُ إنَّ الْعِلْمَ الطَّبِیعِیَّ قَدْ کَانَ مَوضُوعُهُ الْجِسْمَ وَلَمْ یَکُنْ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَوجُودٌ وَلاَ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ جَوهَرٌ وَلاَ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مولَّفٌ مِنْ مَبْدَئَیْهِ أعنی الهَیُولیٰ وَالصُّورَةِ بأن یکون هذه الجهات جزء الموضوع أی ملحوظة فی موضوعیة الجسم حتی یبحث عن الأحوال اللاحقة له لأجلها **ولَکِنْ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَوضُوعٌ لِلْحَرَکَةِ وَالسُّکُونِ** ظاهره لایفید أزید من التقریر الأول فلابد لحمله علی الثالث من أن یوخذ لازمه ویقال فیکون بحثه عما یعرضه بهذه الجهة فلا یبحث عن وجوده وجوهریته وتألفه عن مبدئیه بل کلما یسبق

هذه الجهة من اللّواحق والمتعلّقات أى لايكون إثباتها فيه لأنّها لايلحقه بهذه الجهة لسبقها عليها فى التّحقّق والثّبوت على انّ الأمور الثّلاثة من مقوّمات الجسم ولايبحث فى العلم عن وجود موضوعه ومقوّمات وجوده وماهيّته والهيولىٰ والصّورة من مقوّمات ماهيّته، وكذا الجوهر لكونه جنساً عندهم ولومنع جنسيّته فلاريب فى عدم كونه من عوارضه الذّاتيّة، فلايبحث عنه فى العلم الّذى هوموضوعه، وجعل الجزئين من مقوّمات الوجود دون الماهيّة يدفعه الجزئيّة الموجبة لتقويمها كالجوهر. وربّما وجّه بأنّ الجزء الخارجىّ لتقدّمه على الكلّ فى الوجود يكون من مقوّماته وإن كان من مقوّماتها أيضا، والذّهنى لعدم تقدّمه عليه كما قيل لايكون إلّا مقوّما لها.

إن قيل: لوكان موضوع الطّبيعىّ هو الجسم بالجهات الثّلاث لم يجز أيضا أن يبحث عنها ويثبت فيه، إذ حينئذ يكون من أجزاء الموضوع ومقوّماته، فلايجوز أن يثبت فيه كما يذكر فى موضوع الرّياضىّ فما الحاجة فى عدم البحث عنها فيه إلى نفى جزئيّتها لموضوعه وإثبات جزئيّة الحركة والسّكون له، فظاهر هذا النّفى والإثبات يفيد كون مراده أنّه لايبحث فيه عمّا يعرضه لهذه الجهات لعدم تقييد الموضوع بها لاعن نفسها وإلّا لم يفتقر إلى نفى مدخليّتها فى الموضوعيّة لثبوت المطلوب معها أيضا.

قلنا: لاريب فى أنّ كلّ ماكان قيداً الموضوع علم لايبحث عنه أى لايثبت فيه وما ليس قيدا إن كان ممّا يعرضه بعد التقييد، فلاشبهة فى كون البحث عنه فيه، وإن كان أعمّ وجودا من القيد وسابقاً عليه فى التّحقّق لكان أولىٰ منه بعدم جواز البحث عنه فيه. وحينئذ نقول: لمّاكان موضوع الطّبيعىّ فى الواقع هو الجسم بالجهة المذكورة لابالجهات الثّلاث لسبقها عليها، فاذا لم يجز البحث عن حيثيّة الموضوع أى إثباتها فيه لم يجز عن الجهات السّابقة عليها بطريق اولى. فمراد الشيخ من نفى تقييد الموضوع فى الطّبيعىّ والمنطق بالمقوّمات بيان لما هو الواقع مع أنّ خصوص قيد موضوع الطّبيعىّ أعنى الحركة والسّكون بما لم يمكنه التّصريح بعدم البحث عنه فيه أو إثباتها فيه، ولذا أورد ذلك اعتراضا على جزئيّاتها للموضوع واجيب بما أجيب كما مرّ.

وأمّا الرّياضى فلمّا كان قيد موضوعه أعنى التّجرّد عن مادّة والمقارنة ممّا لايبحث عنه فيه فجعلها كوجود الموضوع وجوهريته أوعرضيّته فى عدم إثباته فى العلم. ثم ما احتمل من كون مراده عدم البحث عن مجرّد العوارض اللّاحقة للجسم بالجهات الثلاث لاعن نفسها فمع بعده يخالف مقتضى الدّليل وكلماته الآتية على أنّ هذه محقّقة الوجود، فلاوجه لترك الأمور المحققة الّتى إثباتها فى الإلهى دون الطّبيعىّ إلى مالايعلم ثبوتها فى الواقع وإثباتها فى علم . ٣ ٦

وَالْعُلُومُ الَّتِى تَحْتَ الْعِلْمِ الطَّبِيعِىِّ أبْعَدُ مِنْ ذٰلِكَ من كون موضوعها هو الجسم بالجهات الثّلاث وكون البحث فيها عن نفسها ومايعرضه لأجلها إذ التّخصيص فيها أزيد من التّخصيص فيه. فلايكون موضوعها الجسم بهذه الجهات بل يكون شيئاً لايكون هى من عوارضه فلا يكون اثباتها فيها. ثم أصول الطبيعى ثمانية: سمع الكيان المعرّف لما يعمّ الطّبيعيّات من الأحوال وعلم السّماء والعالم أى ما يعرف فيه احوال الأجسام البسيطة ومبحث الكون والفساد ومايتعلّق بهما وفنّ الآثار العلويّة أى مايبحث فيه عن كاينات الجوّ والمركّبات الناقصة ومبحث المعادن أعنى المركّبات الجماديّة وعلم النبات ومعرفة طبايع الحيوانات وفروعها الطّبّ وأحكام النّجوم وعلم التّعبير وعلم الفراسة أى الاستدلال من الخَلق على الخُلق. وعلم الطّلسمات وهوعلم تمزيج القُوى السّماويّة بالأرضيّة ليحصل أمر غريب وعلم النّيرنجات وهو تمزيج بعض القُوى الارضيّة ببعض آخر لذلك وعلم الكيميا أى معرفة سلب خواصّ بعض المعادن وإفادتها خواصّ غيرها ليتوصّل بها إلى اتّخاذ جوهر ثمين كالذّهب والفضة وَكَذٰلِكَ الخُلُقِيّات ٩ ١٢ ١٥ ١٨

أراد بها الحكمة العمليّة تسمية للشّىء باسم جزئه أى هى أيضا كالطّبيعى فى عدم البحث فيها عن موضوعها الّذى هو النّفس أو العمل أو احوالها من حيث الوجود والجوهريّة أو العرضيّة أو نحوهما مما يبعد عن المحسوسات إذ موضوعها أحدهما من حيثيّة لايكون هذه الأمور وما يعرضه لأجلها من عوارضه الذّاتيّة فلا يكون إثباتها فيه. وهذا ظاهر فيما ذكرناه من إرادة اللّازم أو التّشبيه بين الطّبيعىّ والخُلقيات فى موضوعيّة الجسم غير جايز؛ فلابد أن يكون ٢١

فى كيفيّة البحث إلّا أن يقال المراد التّشبيه بينهما فى عدم كون موضوعيّة موضوعهما من حيث الوجود ومقوّماته. وقد قيل أى وكذلك العلوم السّياسيّة والخلقيّة فى ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء آخر تحته يثبت فى علم فوقها وهو لا يناسب ماسبق إذ ليس المراد نفى موضوعيّة الموجود لهذه العلوم .

وَأمّا الْعِلْمُ الرِّيَاضِيُّ فَقَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ إمّا مِقْداراً مُجَرَّداً عَنِ الْمَادَّةِ فِي الذِّهْنِ كما فى موضوع الهندسة ، **وَإمّا مِقْدَاراً مَأخُوذاً فِي الذِّهْنِ مَعَ مَادَّةٍ** كما فى موضوع الهيئة فإنّه الأجرام العلويّة والسفلية من حيث كميّاتها كما مرّ وهى مقدار ماخوذ مع المادّة وإن كان بالعرض **وإمّا عدداً مُجَرّداً عَنِ المَادّة** كما فى موضوع الحساب ، هذا بناء على الظّاهر وما يأتى من أن الحساب يبحث عن العدد المأخوذ مع المادّة مبنى على دقيق النّظر فلا منافاة **وَإمّا عَدَداً فِي مَادَّةٍ** كما فى موضوع الموسيقى فإنّه الصّوت من حيث قبوله النّسب العدديّة وهو عدد مأخوذ مع المادّة و إن كان بالعرض فهذا الكلام يرجع إلى ما ذكره سابقا من أن موضوعه إمّا كمّ الخ **وَلَمْ يَكُنْ أيضاً ذٰلِكَ الْبَحْثُ** أى كما لم يكن بحث الطّبيعىّ راجعا إلى إثبات الموضوع ومقوّماته فذلك بحث الرّياضى لم يكن **مُتَّجِهاً** أى متوجّها وراجعاً **إلى إثبات أنَّهُ** المقدار الّذى هو الموضوع **مِقْدَارٌ مُجَرَّدٌ أوفِي مَادَّةٍ أو عَدَدٍ مُجَرَّدٍ أوفِي مادَّةٍ** وهذا ما أشير إليه سابقاً من تصريحه الآتى بأنّ قيد موضوع العلم لا يثبت فيه لأنّه المقوّم له من حيث الموضوعيّة وإن لم يكن مقوّما من حيث الوجود والماهيّة ، فلم يكن له حاجة فى عدم البحث عن وجود الجسم ومقوّماته فى الطّبيعىّ إلى نفى مدخليّتها فى الموضوعيّة ، وقد عرفت توجيه الكلام **بَلْ كَانَ الْبَحْثُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الأحوَالِ الَّتِي يَعْرِضُ لَهُ** أى لكلّ من المقدار والعدد أو لموضوعه **بَعْدَ وَضْعِهِ** وتسليمه **كذٰلِكَ** أى مجرّدا أو ماديّا أو مقدارا أو عددا كذٰلك . وحاصله ان إثبات وجود المقدار أو كون الشّيء مقداراً ومقوماته أعنى التّجرد والماديّة لا يكون فى الرّياضىّ لما ذكر فى الطّبيعىّ من أنّ إثبات موضوع العلم ومقوماته لا يكون فيه . فالبحث عن كون

الشّیء مقدارا أوعدداً مجرّدا أومادیّا وعن کون الخطّ والسّطح والجسم مقدارا متّصلا
وعن کون الخمسة مثلا عددا أو کون هذه الأشیاء جواهر أو أعراضا لایقع فی الرّیاضیّ،
وإنّما بحثه عن العوارض الذّاتیّة للمقدار بعد وضع وجوده وتمام حقیقته . ثمّ هذا الکلام ٣
صریح ممّا ذکرناه من إرادة اللّازم المذکور بقسمیه إذ بعد ماعیّن موضوع الرّیاضیّ بأنّه
المقدار بقسمیه ووصفیه صرّح بعدم البحث فیه عن وجوده ومقداریّة الشّیء ووصفیه
وانحصار البحث فیه عمّا یعرضه بعد کونه موجودا متحصّل القوام والوصف . **وَالْعُلُومِ** ٦
الّتِی تَحْتَ الرِّیَاضِیّاتِ أَوْلیٰ بأن لایکون البحث فیها متّجها إلی آخره فصلة «الأولی»
محذوفة والباقی قوله **بِأَنْ لَا یَکُونُ** نظرها للسّببیّة أی هذه الأولویّة بسبب عدم کون
نظرها **إلّا فِی العَوَارِضِ الّتِی یَلْحَقُ أوضاعاً أخصّ مِنْ هذه الأوضاعِ** وجعل ٩
«الباء» المذکورة صلة للأولیٰ یفسد المعنی إلّا علی توجیه نذکره . والمراد من هذه
الأوضاع إمّا حیثیّة الوجود الجوهریّة أوالعرضیّة أو حیثیّة المقداریّة والعددیّة
المجرّدتین أوالمادّیتین . والثّانی أنسب إذ نظر الرّیاضیّ إنّما کان فی العوارض اللّاحقة بالحیثیّة ١٢
الثّانیة الّتی هی أخصّ من الحیثیّة الأولی ، فیجب أن یکون نظر ماتحته من العلوم فی العوارض
اللّاحقة من حیثیّة هی أخصّ من الثّانیة أیضا . نعم یمکن تصحیح الأوّل بأن یجعل «الباء»
المذکور صلة للاولی ویقال المراد انّ نظر الرّیاضیّ لماکان فی العوارض اللّاحقة من الحیثیّة ١٥
الثّانیة الّتی هی أخصّ من الحیثیّة الأولی ، فالعلوم الّتی تحته أولی بذلک وإنّما اکتفی
بمجرّد ذلک مع انّ نظرها فیما یلحق من حیثیّة هی أخصّ من الثّانیة أیضا أومع مساواتها
للریاضی أیضا یثبت المطلوب من عدم البحث عن الحیثیّتین فیها ، ویمکن ان یراد به الأوضاع ١٨
مایعم الحیثیّتین وعلی التّقادیر ویلزم أظهریة عدم إثبات الأمور المذکورة أعنی وجود
الموضوع وجوهریّته أوعرضیّته وکون الشّیء مقدارا أوعددا مجرّدا أومادیّا فی هذه
العلوم ، إذ لوکان البحث عن وجود الأعمّ عند البحث عن أحواله مفروغا عنه لکان البحث ٢١
عنه عند البحث عن أحوال الأخصّ مفروغا عنه بطریق أولیٰ .

ثمّ أصول الرّیاضیّ هی الأربعة المذکورة وفروعها المندرجة تحتها کثیرة کعلم التقاویم

المندرج تحت الهيئة، وعلمي الجمع والتّفريق والجبرو والمقابلة المندرجين تحت الحساب، وعلم اتّخاذ آلات النغمات المندرج تحت الموسيقى، وعلوم المساحة والأوزان والمناظر ونقل المياه وجرّ الأثقال المندرجة تحت الهندسة.

وَالْعِلْمُ الْمَنْطِقِيّ كَمَا عَلِمْتَ فَقَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ الثَّانِيَةِ الَّتِي تُسْتَنَدُ إِلَى الْمَعَانِي الْمَعْقُولَةِ الْأُولَى فإنّ الكلّية والجنسيّة والنوعيّة وأمثالها معقولات ثانية مستندة إلى معقولات اولى هي الجسم والحيوان والإنسان وأشباهها، وهذا اي كون موضوعه المقولات الثّانية إنّما هو عند الشيخ ومن تبعه، والحقّ المتّصور أنّه المعلومات التّصوريّة والتّصديقيّة كما ثبت في محلّه. وقوله: **مِنْ جِهَةِ كَيفِيَّةِ مَا يُتَوصَّلُ بِهِ مِنْ مَعْلُومٍ إِلَى مَجْهُولٍ** متعلّق بالمعاني المعقولة الثّانية أي موضوعيّتها من جهة كيفيّة الشّيء الّذي يتوصّل بهذا الشيء من معلوم إلى مجهول، فالمراد بما يتوصّل به هو تلك المعقولات بكيفيّتها فكأنّه قيل موضوعيّتها من حيث عروض كيفيّة لها يصير لاجلها موصلة، وفي بعض النسخ «يتوصّل بها» بتأنيث الضمير وهو يرجع إلى المعاني المعقولة وكلمة «ما» مصدريّة أي من جهة كيفيّة التّوصّل بها **لَا مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَعْقُولَةٌ لَهَا الْوُجُودُ الْعَقْلِيُّ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِمَادَّةٍ أَصلاً أو يتعلّقُ بِمَادَّةٍ غير جسمانيّةٍ**، قوله «لها» الخ صفة موضحة لقوله «هي معقولة» وفي بعض النسخ «ولها» بالواو فيكون عطف تفسير له فلا يختلف المعنى أي لا من جهة وجودها العقليّ الّذي لا يتعلّق عليها بمادّة أصلا إذا كان وجودها في العقول، فإنّ المادّة لا يطلق عليها أصلا أو بمادة غير جسمانيّة إذا كان في النّفس، فإنّه قد يطلق عليها المادّة لأنّ المراد بها ما فيه قوّة الشّيء وفيها قوّة العلوم، ويمكن أن يكون الإعتباران بالنّظر إلى النّفس باعتبار اصطلاحين في إطلاق المادّة عليها وعدمه، فالكلام على الأوّل تقسيم وعلى الثّاني ترديد، وقيل الكلام ترديد وبناء الشّقّ الأوّل على إرادة الهيولى من المادّة والثّاني على إرادة المحلّ منها، فان المعقولات الثّانية مع عدم تعلّقها بالهيولى لا يخلو شيء منها عن التعلّق بالمحلّ فإنّ الطّبيعة باعتبار محلّ للكلّية والجنسيّة وباعتبار محلّ للنوعيّة وفيه تكلّف لا يخفى. ثمّ حاصل ما

ذکره انّ موضوعیّة المعقولات الثّانیّة للمنطق من حیث التوصّل المذکور لامن حیث وجودها العقلی، فالحیثیّة الثّانیة لتقدّمها علی الأولیٰ وکونها مقوّمة لها لانحصار وجودها بها لایکون إثباتها فیه. لما ظهر من انّ إثبات موضوع العلم ومقوّماته لایکون فیه وفایدة نفی جزئیتها للموضوع مع منعها الإثبات أیضا کما ذکر فی الطّبیعی .

قد اوضح الشیخ هذا المقام فی التعلیقات بقوله : «موضوع المنطق هو المعقولات الثّانیة المستندة إلی المعقولات الأولیٰ من حیث یتوصّل بها من معلوم إلی مجهول » وشرح ذلک انّ للشّیء معقولات أول کالجسم والحیوان وما اشبهها ، ومعقولات ثانیة یستند إلی هذه الأشیاء کلیّة وجزئیّة وشخصیّة ، ذاتیّة أوعرضیة وما أشبهها . والنّظر فی إثبات هذه المعقولات الثّانیة یتعلّق بعلم مابعد الطّبیعة . فهی موضوعة لعلم المنطق لاعلی نحو وجودها مطلقا فإنّ وجودها مطلقا یثبت هناك وهوانّه هل لها وجود فی الأعیان أو فی النّفس بل بشرط آخر وهوأن یتوصّل بها من معلوم إلی مجهول ، وإثبات هذا الشّرط یتعلّق بعلم مابعد الطّبیعة وهو أن یعلم انّ الکلّی قد یکون جنساً وقد یکون فصلا وقد یکون نوعا وقد یکون خاصّة وقد یکون عرضا عاما . فإذا ثبت فی علم ما بعد الطّبیعة الکلّی الجنسیّ والکلّی النّوعیّ صار الکلّی بهذا الشّرط موضوعا لعلم المنطق ، ثمّ ما یعرض للکلّی بعد ذلک من لوازمه وأعراضه الذّاتیّة یثبت فی علم المنطق والجهات أیضا شرایط یصیر بها المعقولات الثّانیة موضوعة لعلم المنطق وهو أن یعلم انّ الکلّی قد یکون واجبا أو ممتنعا أو ممکنا فقد یصیر بذلک الکلّی موضوعا للمنطق .

وأمّا تحدید هذه الأشیاء وتحقیق ماهیّاتها فیکون فی علم المنطق لا فی علم مابعد الطّبیعة کالحال فی تحدید موضوعات سایر العلوم ومثال المعقولات الثّانیة فی علم الطّبیعة الجسم فإنّ إثباته یکون فی الفلسفة الأولیٰ ، وکذلک إثبات الخواصّ الّتی یصیر بها الجسم موضوعا لعلم الطّبیعة وهی الحرکة والتّغیّر یکون فیها . وأمّا الأعراض الّتی یلزم بعد الحرکة والتّغیّر ، فإثباتها فی علم الطّبیعة ، فنسبة الجسم المطلق إلی علم الطّبیعة کنسبة المعقولات الثّانیة إلی علم المنطق ، ونسبة الحرکة والتغیّر إلی علم الطّبیعة کنسبة الجهات والجنسیّة

والنّوعيّة إلى علم المنطق .

وأمّا تحديد الجسم والحركة وتحقيق ما هيّاتهما فيصحّ أن يكون فى علم الطّبيعة أو تحديد المبادى والخواصّ الّتى يصير بها المبادى موضوعة لعلم مايكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركّبا . وأمّا اثبات المبادى والخواصّ الّتى يصير بها المبادى موضوعة لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ماشرح فى البرهان فإثبات الجهات فى علم ما بعد الطّبيعة وتحديدها فى المنطق كما إنّ إثبات الحركة فى الفلسفة الأولىٰ وتحديدها فى علم الطّبيعة ، والموجب والسّالب يثبت فى علم ما بعد الطّبيعة فى باب الهوهو والغيريّة فإنّه يوجد فيه كليّا ويصير موضوعا لعلم المنطق . وامّا انّه أىّ مقدّمة تناقض أىّ مقدّمة وغير ذلك ممّا هذه سبيله ففى المنطق . فالمعقولات الثّانية أعنى الكليّات الجنسيّة والنّوعيةُ الواجبة والممكنة موضوع المنطق ، فالاولى أعنى الجنسيّة والنّوعيّة والفصليّة والعرضيّة والخاصّة ينتفع بها فى التّصور، والواجبة والممكنة وغيرهما ينتفع بها فى التّصديق. فهٰذه الكليّات لاعلى الا طلاق بل على هذه الصّفات وهى من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول هى موضوع المنطق ، وأمّا على الإطلاق فلاينتفع بها فى علم ، مثال ذلك الصّوت المطلق لاينتفع به فى علم الموسيقى. فالمعقولات الثّانية على نوعين: مطلقة ومشروطة فيها شرط مّا و يصير بذلك الشّرط موضوعا لعلم المنطق » انتهى . و إنّما ذكرناه بطوله لتضمّنه بعض الفوايد هذا . وبقوله: « أو يتعلّق بمادّة غيرجسمانيّة »قد تمّ الأمر الأوّل .

وحاصله كما عرفت يرجع إلى تعيين موضوعات هذه العلوم وعدم البحث عنها وعن مقوّمات وجودها وماهيّتها ، بل عن كلّ مايتقدّم على حيثيّات الموضوعات فيها .

وقيل: حاصله بعد التّعيين المذكور عدم البحث فيها عن مجرّد الموضوعات ولايعرض فيه لعدم البحث عن غيرها .

وفيه : إن أراد بالغير مايعمّ مقوّمات الموضوع وأحوالها الذّاتيّة فهو خلاف تصريحاته وتلويحاته ، وإن إراد به مالا تعلّق له بالموضوع ومقوّماته أصلا فهو تخصيص بلا حجّة مع أنّ وجود مثله نادر .

والحاصل انّ الشّیخ إنّما عیّن الموضوع وحیثیّته لیظهر منه عدم البحث عمّا بتقدّمها من المقوّمات وأحواله العارضة لأجلها بل غیرهما أیضا ، سواء أرید بالبحث إثبات الأولی له أونفی أنفسها وإثبات الثّانیة للأولی من حیث هی اوله لأجلها . وثانیها ما أشار إلیه بقوله: «ثمّ البحث» الی قوله: «ولایجوزأن یوضع». ویمکن أن یقرّر بوجهین: ۳

أحدهما انّ الأبحاث السابقة کما لایجوز وقوعها فی العلوم المذکورة بملاحظة الموضوع لایجوز وقوعها فیها بملاحظة التّعریف لأنّها یبحث عن المحسوسات وهی لیست بمحسوسة مع أنّ وقوع البحث عنها وإثباتها ممّا لابدّ منه فیجب أن یقع فی علم یبحث عن المفارقات وهذا مرکّب من مقدّمات ثلاث أشار إلی الثّانیة بقوله: «ثمّ البحث» إلی قوله «ولیس یجوز» وإلی الأوّل بقوله: «لیس یجوز» إلی قوله : «فهو إذن» ولما توقّف إثبات الثانیة علی إثبات التّعالیلین وکان الأوّل ظاهرا بخلاف الثّانیة فبیّنه بقوله: «ثمّ الجوهر إلی آخره» بعد تخصیص الأبحاث السّابقة بإثبات الموضوعات کما أشرنا إلیه أخیرا أنّ هیٰهنا أمورا غیر ما تقدّم یجب البحث عنها ولیس فی العلوم المذکورة فلابدّ أن یقع فی علم وفیهما تقدّم وتعلم أن الأمور الآتیة هی الماضیة ، وعلی أیّ تقدیر أشار إلی الأمر الثّانی بقوله : ۶ ۹ ۱۲

ثُمّ البَحْثُ عَنْ حَالِ الجَوهَرِ الّذی هُوَمِنْ مُقَوّماتِ مَوضُوعِ الطّبیعیّ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ وَجَوهَرٌ قد تقدّم فی نظایر هذه العبارة أنّ «الباء» للسّببیّة و«ما» موصوفة و«هو» مبتدء مرجعه «ما» و«موجود» خبره أو مرجعه «الجوهر» والعاید إلی «ما» محذوف أی بسبب شیء ذلک الشّیء موجود وجوهر، أو بسبب شیء هو أی الجوهریّة موجود وجوهر أعنی الوجود والجوهریّة فإنّ صدقهما علیه بسببهما ، وقد مرّ جوازکون «ما» موصولة أومصدریّة . ومحصلّه علی التّقادیر أنّ البحث عن وجود الجوهر وجوهریّة الشیء یعنی إثباتهما أوالبحث عن احوال الجوهر من حیث الوجود أوالجوهریّة بمعنی جعله بإحدی الجهتین موضوعا و إثبات مایعرضه بهذه الجهة له . ومدّعی المغایرة بین هذه الأمور والأمور السّابقة جعل ذلک دلیلا علیها أونفی البحث عن الجوهر فی نفسه أی إثباته أوإثبات ۱۵ ۱۸ ۲۱

العوارض له ممّا لم يتقدّم ، و إنّما المذكور التزاما نفى إثبات الجوهريّة للجسم أو نفى ما يعرضه لأجلها، و ضعفه ظاهر ممّا مرّ **وَعَنِ الْجِسْمِ** الّذى هو موضوع الطّبيعيّ **بِمَا هُوَ جَوهَرٌ** أى إثبات جوهريّته أو ما يعرضه لأجلها له بأن يجعل بهذه الجهة موضوعا و يبحث عن أحواله العارضة له لأجلها، ثمّ عدم تعرّضه للبحث عن وجوده وتألّفه عن مبدئيه مسامحة أو إحالة على الظّهور . و ربّما علّل الأوّل بالإستغناء عن إثبات وجوده كما يأتى فى أوّل فصل المقولات، والثّانى باشتراك المقداربين الجوهر المقوّم والكمّ، ففى ذكره كفاية وهوكما ترىٰ **وَعَنِ الْمِقْدَارِ وَالْعَدَدِ** الّذين هما موضوع الرّياضيّ **بِمَا هُمَا مَوجُودانِ** هذه العبارة كنظايره المتقدّمة يحتمل الوجهين ؛ وتثنية الضّمير على الأوّل مع رجوعه إلى «ما» باعتبار المعنى ، و لفظة «ما» كماتقدّم يحتمل الموصوفيّة والمصدريّة وتأتى الوجهين إنّما هوعلى الأوّلين دون الأخيرة كما لايخفىٰ وجهه **وكَيْفَ وُجُودُهُما** «كيف » هنا مصدر بمعنى الكيفيّة ولذا جرّ ما بعده بإضافته إليه ، وهو لايحتمل الوجه الثّانى إذلا معنى لقولنا بسبب شيء هما أى المقدار والعددبه كيف وجوديهما فيتعيّن فيه الأوّل . ويكون اما معطوفا على قوله : « موجودان» ليكون من عطف المفرد على المفرد أو علىٰ قولـه : «هما موجودان» بعد تقدير عايد للفظة «ما» فى المعطوف ليكون من عطف الجملة الإسميّة على مثلها ، وعلى التّقدير الأوّل يتعيّن حمل الجملة الأولى على الوجه الأوّل ويكون المعنى أى بسبب شيء هما أى ذلك الشّيء وجودا هما و كيفيّة وجوديهما. وتثنية الضّمير فى المعطوف مع كونه مفرداً لتبعيّة المعطوف عليه أولأجل المضاف إليه ، فإنّ تثنيته توجب تثنية المضاف معنى، ولايمكن حملها على الثّانى لإيجابه ارادة التثنية والمفرد منها باعتبارين وهو قبيح . وعلى التّقدير الثّانى يمكن حملها على الوجهين ، والمعنى على الأوّل أى بسبب شيء هما أى ذلك الشّيء وجودا هما هو أى ذلك الشّيء كيفيّة وجوديهما ؛ وعلى الثّانى أى بسبب شيء هما أى المقدار والعدد موجودان به وهوالوجود وبسبب شيء وهو كيفيّة وجوديهما ، وعلى أىّ تقدير لفظه «ما» بالنسبة إليه إنّما يحتمل الموصوفيّة والموصوليّة ولايحتمل المصدرية إذهو مصدر . بما أضيف إليه فلامعنى لتأويله بالمصدر، ويمكن عطفه على لفظة «ما»

أی بسبب شیء الخ وسبب كيف وجودهما وهذا يتأتى على الحملين للجملة الأولى. ثم لو جعلت لفظة «ما» بالنسبة إليها مصدرية حتى تأول المصدر فحال العطف ظاهر. وحاصل ماذكره أن البحث عن وجودهما أى إثباته أوعن كيفية وجودهما إى اثبات عرضيتهما ۳
وافتقارهما إلى الموضوع او البحث عن أحوالها أى إثباتها لها بعد جعلهما موضوعين وقد عرفت اندراج الكل فى الإيجاب السابقة **وَعَنِ الأُمُورِ الصُّورِيَّةِ الَّتِي لَيستْ فِي**
مَادَّةٍ أوهِيَ فِي مادَّةٍ غَيرِ مادَّةِ الأَجْسَامِ وفى بعض النسخ «التصورية» وكأنه ۶
الأصوب، وعلى التقديرين إشارة إلى موضوع المنطق كما هو الظاهر من سياق كلامه حيث أعاد ماذكره أولا على الترتيب حتى ماذكره فى موضوع المنطق من التعلق بالمادة وعدمه
وعدم إعادته موضوع الخلق مسامحة أواحالة على الظهور. ثم التعبير عن موضوعه بالأمور ۹
التصورية فلا ريب فى صحته بعد حمل التصور على مـــا يرادف العلم ليشمل القضية والقياس وغيرهما من الأمور التصديقية. ولو حمل على مقابل التصديق يمكن أن يقال
الموضوع منها مفهومها لاذاتها وهو مفهوم تصورى. وأما التعبير عنه بالصورية ۱۲
فلأن العلم صورة المعلوم والموضوع وإن كان هو المعلوم الا ان بنائه هنا على اتحادهما.
ثم على النسختين يفسر قوله: «التى ليست» الخ كما مر. وقيل الصورة بمعنى الأمر بالفعل
إما يفتقر فى وجودها الخارجى إلى مادة جسمانية وهى جزء الجسم. أو فى وجودها ۱۵
العقلى إلى مـادة عقلية وهى العلم بقسميه. فإنه يفتقر إلى موضوع عقلى هى النفس أو لايفتقر فى شيء من الوجودين إلى شيء من المادتين وهى الذوات المجردة كالعقول وغيرها.
وعلى هذا يكون المراد من الصورية هى المعنى الثانى الراجع إلى المعقولات الثانية، والمراد ۱۸
من الترديد كما مر. وقيل المراد بالصورة الفعلية و بالتى ليست فى مادة ذوات المجردات كالواجب والعقول، وبالتى فى مادة غيرجسمانية علوم النفس، وعلى هذا يكون الثانى
إشارة إلى موضوع المنطق. وأما الأول فلا مدخلية له بالموضوعات، وهـذا مبنى ۲۱
على المغايرة بين الأبحاث السابقة والمذكورة هنا وفساده ظاهر من وجهين. **وأنَّها كَيْفَ**
يَكُونُ عطف على الأمور الصورية أى والبحث عنها وعن إنها كيف يكون والعطف

للتفسير أي البحث عنها هوالبحث عن كيفيّة كونها وهو مفسّر بقوله: **وَأيِّ نَحْوٍ مِنَ الْوُجُودِ يَخُصُّهَا** فالحاصل أنّ البحث عنها راجع إلى البحث عن وجودها بإحدا المعنيين
٣ المذكورين **فَمِمَّا يَجِبُ أَنْ يُجَرَّدَ لَهُ بَحْثٌ** خبر لقوله: « ثم البحث » والبحث الأوّل بمعناه المصدريّ، والثّاني بمعنى المبحث أي البحث عن كذا أوكذا لابدّ أن يجعل له مبحث أي يذكر في علم، وإلى هنا تمّت المقدّمة الثّانية أي لابديّة وقوع هذه الأبحاث
٦ في علم. ثمّ أشار إلى الأولى أي عدم جواز وقوعها في العلوم المذكورة لكون بحثها عمّا يلحق الموضوع من جهة التّعلّق وعدم كونها من هذه الجهة بقوله:

وَلَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ البحث المذكور **مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ**
٩ **بِالمَحْسُوسَاتِ** أعني الطّبيعي الباحث عمّا يفتقر إلى المادّة المحسوسة في الحدّ والقوام **وَلاَ مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا وُجُودُهُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ، لكنّ التَّوَهُّمَ وَالتَّحْدِيدَ يُجَرِّدُهُ عَنِ الْمَحْسُوساتِ** أعني الرّياضيّ الباحث عمّا يفتقر إليها في
١٢ الوجود الخارجي دون الحدّ والتّعقّل. وانّما لم يجز كون البحث عن الأمور المذكورة منهما لاستغنائها عنها ذهنا وخارجا كما نشير اليه. ولما أشار إلى الأولى فرّع عليها الثّانية **فَهُوَ إِذَنْ مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا هُوَ وُجُودُهُ مُبَايِنٌ** أي مفارق عن المواد المحسوسة.
١٥ ثمّ المقدّمة الأولى اوالأمر الأوّل متّحدان دعوى متغايران مأخذا، إذ الملحوظ فيها حال التّعريف وفيه حال الموضوع كما علم، و إنما لم يتعرّض لنفي كون هذا البحث من الخلقي والمنطقي لبداهة عدم كونه بحثا من مبدء العمل أوكيفيّته ومن جهة كيفيّة التوصّل
١٨ من معلوم إلى مجهول. ثمّ لما توقّف الثّانية أعني عدم جواز البحث عنها في العلمين على بيان الثّاني في التّعليلين يعني عدم محسوسيّتها أشار بقوله:

وَأَمَّا الْجَوهَرُ فَبَيِّنٌ أَنَّ وُجُودَهُ بِمَا هُوَ جَوهَرٌ فَقَطْ أي مطلق عن
٢١ المفارقة والمقارنة أومقيّد بالمفارقة، فإنّ البحث عنه باعتبار الأوّل في علم الكلّي وبالثّاني في فنّ المفارقات **غَيرُ مُتَعلّقٍ بِالمادَّةِ** خبر لـ« ان » وهومع إسمها مأوّلاً بالمفرد فاعل « بيّن »، وحاصله ان عدم تعلّق وجوده بالمادّة بيّن **وَإِلاّ لَمَا كَانَ الْجَوهَرُ إِلاّ مَحْسُوسا**

وهو باطل لما يأتى من إثبات الجواهر المجرّدة فهومن حيث الوجود والجوهريّة غنّى عن المادّة فى الوجودين . ثمّ كان الظّاهر أن يذكر الجسم أيضا ويبيّن أنّ البحث عن وجوده وجوهريّته ليس بحثا عن المحسوسات وكان تركه هنا مع ذكره بعد قوله : «ثمّ البحث» إلى آخره من باب الإكتفاء . والشيخ لايبالى بأمثال هذه المسامحات مع ظهور المقصود . وقد يعلّل بكون انقسام الجوهر إلى الجسم وغيره حالا للجوهر بما هوجوهر وكون جوهريّة الجسم ومايعرضه لأجلها من توابع الإنقسام وهوكما ترىٰ **وَأَمَّا الْعَدَدُ فَقَدْ يَقَعُ عَلَى الْمَحْسُوسَاتِ وَغَيرِ الْمَحْسُوسَاتِ** كالعقول والنّفوس **فَهُوَ بِمَا هُوَ عَدَدٌ** أى بسبب شيء ذلك الشّيء عدد أو بسبب شيء هوأى العدد به عدد **غَير متعلّق بِالْمَحْسُوسَاتِ** فالبحث عنه من حيث أنّه موجود أوعدد ليس بحثا عمايتعلّق بالمادّة .

وَأَمَّا الْمِقْدَارُ فَلَفْظُهُ اسمٌ مُشْتَرِكٌ ، فَمِنْهُ مَا يُقَالُ لَهُ مِقْدَارٌ ويُعْنىٰ بِهِ الْبُعْدُ الْمُقَوِّمُ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعيّ وهو الصّورة الجسميّة ، **وَمِنْهُ مَا يُقَالُ لَهُ مِقْدَارٌ وَيُعْنىٰ بِهِ كَمِّيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ يُقَالُ عَلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ الْمَحْدُودِ** أى المتناهى أو القابل للتّقدير سواء كان متناهياً أو غير متناه ؛ ليطابق قوله فى المنطق والمعيّن المعرض للتّقدير فى الإبعاد الثّلاثة تقديرا محدودا أوغير محدود . فهوالعرض الذى من باب الكمّ . ومحصّله أنّ لفظ المقدار كلفظ المتّصل بالمعنى الّذى ليس بمضاف تطلق عند المشّائين بالإشتراك الصّناعى على الجوهر الّذى هوالصّورة الجسميّة . وعلى معنى جنسى عرضىّ مشترك بين الأمور الثّلاثة ، وللثّانى فرد رابع هوالزّمان . وأمّا الإشراقيّون فإنّما يطلقون المقدار على الكمّ المتّصل ويجعلون بعض أفراده وهوالجسم الطّبيعىّ جوهرا وبعضها وهوالسّطح والخطّ عرضا .

وَقَدْ عَرِفْتَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فى المنطق والطّبيعيّات . وحاصله أنّ أحد الجسمين لوخالف الآخر بالصّغر والكبر فلا يخالفه فيما لايتغيّر من قبول الأبعاد الثّلاثة على الإطلاق ، بل فيما يختلف من الأصغريّة والأكبريّة ، فالمتّفق الغير المتبدّل هوالصّورة الجسميّة . والمختلف المتبدّل هوالكمّ المتّصل المنقسم إلى الثّلاثة ؛ **وَلَيْسَ الْجَمِيعُ وَلَا**

وَاحِدٌ مِنْهُمَا و يمكن أن يكون «لا» تأكيداً لقوله : « ليس » **مُفَارِقاً لِلمَادَّةِ** إذ لايوجد الأوّل بدون الهيولى، والثّانى بدون الجسم الطّبيعى **وَلٰكِنِ المِقْدَارَ بِالمعنى الأَوَّلِ** أى الصّورة الجسميّة **وَإِنْ كَانَ لاَيُفَارِقُ المَادَّةَ فَإِنَّهُ أيضاً** أى كما لايفارق المادّة **مَبْدَءٌ لِوُجُودِ الأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ** لأنّه بالنّظر إلى الجسم علّة صوريّة و مقوّمة لماهيّته و إلى الهيولى جزء العلّة الفاعلية ، و إلى الأجسام النّوعيّة علّة مادّية أو جزء علّة مادّية ، وإلى الصّورة النّوعيّة مادّة أوجزء مادّة ، وعلى هذا يكون متقدّما على موضوع الطّبيعىّ بجهات أربع **وَإِذَا كَانَ مَبْدءاً لِوُجُودِهَا لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ القِوَامِ بِهَا** أى بالأجسام الطّبيعيّة **بِمَعْنَى أنَّهُ مُسْتَفِيدُ القِوَامِ مِنَ المَحْسُوسَاتِ ، بَلِ المَحْسُوساتُ** أعنى الأجسام الطبيعيّة **يَسْتَفِيدُ مِنْهُ القِوَامَ فَهُوَ إذنْ مُتقدِّمٌ بِالذَّاتِ** بالوجوه المذكورة **عَلَى المَحْسُوسَاتِ** فلا يكون عارضا لها ، بل للموجود بما هو موجود ، فلا يبحث عنه فى العلم الباحث عن أحوالها .

ثمّ أورد عليه بأنّ البحث عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذّات إذ البحث إنّما كان عن موضوعات ساير العلوم فكأنّه تعرّض له استطراداً .

وأجيب عنه بثبوت المغايرة بين الأبحاث السّابقة واللّاحقة فكون الاولى أبحاثا عن الموضوعات لايستلزم كون الثّانية كذلك .

وأنت تعلم أنّ بناء المورد بعد الحكم باتّحادهما وجعل الجميع بحثا عن الموضوعات على أنّ البحث عنه بمعنى إثبات وجوده فى نفسه أوجوهريّته أوأحواله العارضة باعتبارهما لامدخليّة له بالموضوعات . نعم ، البحث عنه بمعنى إثباته للجسم أى بيان تركّبه منه ومن الهيولى ، أو إثبات ما يعرضه من حيث هذا التّركّب يصدق عليه كونه بحثا عن الموضوع . ولمّا كان المقصود نفى كون البحث عن الموضوعات من العلوم المذكورة فالبحث عن الصّورة بالمعنى المذكور لعدم تعلّقه بالموضوع لايتناوله النّفى المذكور، وبناء المجيب على أنّ المتعلّق بالموضوعات هى الأبحاث السّابقة دون اللّاحقة ، فعدم كون البحث عن الصّورة بالمعنى الأوّل بحثا عن الموضوع يؤكّد مطلوبيّته هنا . و بما ذكرناه يعلم ما فى

كلامهما إذ قد ظهر أنّ البحث بالمعنى الأوّل عن الصّورة و غيرها من مقوّمات موضوع
العلم تبيين نفيه عنه من جهة موضوعه. فيكون داخلا فى الأبحاث السّابقة ، إذ المراد منها
مايتبيّن بتعيّن موضوع العلم عدم كونه منه لامجرّد مايصدق عليه أنّه بحث عن الموضوع من ٣
إثبات وجوده ومقوّماته له، فاندفع قولهما على أنّ صريح كلام الشّيخ كون الصّورة مبدء
لوجود الجسم الطّبيعىّ وعدم توقّف قوامها عليه ، بل الأمر بالعكس ولازمه عدم جواز
البحث عنه فى العلم الطّبيعىّ فأىّ مانع من حمل البحث المنفىّ التزاما على مايصدق عليه أنّه ٦
بحث عن الموضوع أعنى المعنى الثّانى . وعلى هذا فاندفاع قول المورد أظهر. ثمّ لمّا بيّن
أنّ الصّورة الجسميّة مع عدم انفكاكها عن المادّة متقدّمة على موضوع الطّبيعىّ وليس
عارضا له استشعر توهّم كون الشّكل كذلك. وظنّ كون البحث عن التّثليث والتّربيع ٩
وغيرهما من الأشكال فى الإلٰهى دون غيره . إذ مايظهر من الشّكل ليس أزيد من ملازمته
للمادّة كالصّورة . فدفع ذلك بأنّهما و إن اشتركا فى الملازمة المذكورة إلّا انّ الصّورة
لكونها شريكة لفاعل المادّة لايستفيد القوام منها بل الأمر بالعكس كما مرّ . ١٢

وَلَيْسَ الشَّكْلُ كَذٰلِكَ فَإنَّ الشَّكْلَ عَارِضٌ لِلْمادَّةِ والدّلالة الإنيّة
على عرضيّته تبدل أشخاصه على جسم واحد جوهرىّ من دون تبدّل هويّته. فإنّ عرضيّة
الأشياء إنّما يعرف بتبدّل آحادها مع بقاء هويّة المحلّ. وبذلك يعرف أيضا عرضيّة ١٥
المقدار بالمعنى الثّانى ومغايرته للطّبيعىّ . بل إذا ثبت عرضيّة الشّكل ثبت عرضيّته
وبالعكس ، إذ نسبته إليه كنسبة الفصل إلى الجنس . ولاتّحادهما جعلا ووجودا إذا تبدّل
أحدهما تبدّل الآخر قبل الجسم الكرىّ إذا تكعّب لم يختلف مقداره مساحة . فمن أين يعلم ١٨
تبدّل هويّة التعليمى بتبدّل الشّكل ؟

قلنا : ذلك مساواة بالقوّة لابالفعل ، وما بالقوّة غير موجود والمساواة الفعليّة
فى المقدار إنّما هو بين الأجسام المتشكلة لشكل واحد ، فهويّة الطّبيعىّ فى المكعّب ٢١
والكرى متحدة ، وهويّة التّعليمى فيهما مختلفة واللّميّة عليها كما أشار إليه الشيخ انّه
لازم **بَعْدَ تَجَوْهُرِهَا جِسْماً مُتِناهِياً** أى صيرورتها جوهرا بمعنى الذّات والحقيقة

أومعناه المشهور جسما متناهيا أو جسما متناهيا على التّجريد **وَحَمْلُهَا سَطْحًا** اى وبعد حملها سطحا **مُتَنَاهِياً، فَإِنَّ الْحُدُودَ يُعْنَى بِهَا** هـذا مع ما يأتى من متعلّقه خبر لـ«انّ»

٣ **نِهَايَاتُ الْأَجْسَامِ الَّتِي يَجِبُ لِلْمِقْدَارِ مِنْ جِهَةِ اسْتِكْمَالِ الْمَادَّةِ بِهِ**

أى بالمقدار **وَيَلْزَمُهُ** عطف على قوله : « يجب » أى ويلزم هذه النّهايات المقدار **مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ** الإستكمال بدليل تناهى الأبعاد ، والعطف لمجرّد التفسير لاتّحاد المقدّمتين .

٦ والغرض أنّ الشّكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود بالمقدار وهٰذه متأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن الجسم ، إذ الحدود نهايات الأجسام التى تثبت للمقدار و يلزمه بعد استكمال المادّة بذلك المقدار وخروجها من القوّة إلى الفعل كاملة . ومحصّله أنّ ثبوت

٩ النّهايات بعد صيرورة المادّة ذات مقدار وتماميّة الجسم بهذه الصيرورة فيما لم يتمّ الجسميّة لايثبت لها النّهاية فإذن الشّكل متأخرّ عن الجسم بمراتب ، فصحّ أنّه إنّما يعرض بعد كونها جسما **وَإذا كَانَ كَذٰلِكَ** أى إذا تأخرّ وجوده عن وجود المادّة **لَمْ يَكُنِ الشَّكْلُ**

١٢ **مَوجُوداً إِلّا فِي المادَّةِ وَلا عِلَّةً أَوّلِيّة لِخُرُوجِ المَادَّةِ من القوّة إِلَى الْفِعْلِ**

لفظة « لا » زايدة للتأكيد كما فى قوله تعالى : « وَلَا الضَّالِّين » فقوله : « علّة » عطف على قوله : « موجودا » أى ولم يكن الكل علّة أوّليّة للخروج المذكور كالصّورة بل

١٥ كان متأخرّا عنها ضرورة تأخره عن الجسم المتأخرّ عنها فيكون مستفيد القوام منها ، فبحثه الطّبيعىّ دون الإلٰهىّ .

قيل : تأخرّه عن الجسم يوجب تأخرّه عن الصّورة المتقدّمة عليه لتقدّم الجزء على

١٨ الكلّ ، وقد صرّحوا بأنّ الصّورة يجب وجودها بالشكل .

قلنا : المتقدّم منها ماهيّتها والمتأخرّ تشخّصها لتوقّفه على التّناهى والتّشكّل . ولا يبعد افتقار الشّىء فى تشخّصه إلى ما يتأخرّ عن ماهيته كالجسم بالنّسبة إلى الوضع

٢١ والأين ، فالتشكّل لايتأخّرُ عن الصّورة المشخّصة وإن تأخرّ عن ماهيّتها .

وَأمّا الْمِقْدَارُ بِالْمَعْنَى الْأخِيرِ وهو الكمّ المتصل المقول على الثّلاثة **فَإِنَّ فِيهِ نَظَراً مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ وَنَظَراً مِنْ جِهَةِ عَوَارِضِهِ ، فَأمّا النَّظَرُ فِي أنّ**

وُجُودَهُ أيّ أنْحَاءِ الْوُجُودِ هُوَ وَمِنْ أيِّ اقْسَامِ الْوُجُودِ كأنّه عطف تفسير لافايدة فيه سوى التكرار **فَلَيس هُوَ بَحْثاً أيضاً عَنْ مَعْنًى يَتَعَلّقُ بِالمَادّةِ** أى كما أنّ البحث عن المقدار بالمعنى الأوّل سواء كان عن نحو وجوده أو عوارضه الأخرىٰ ٣
ليس بحثا عمّا يتعلّق بالمادّة . كذٰلك البحث عن المقدار بالمعنى الثّانى من جهة الوجود .
إذ الوجود من حيث هو لاتعلّق له بالمادّة . فإثبات وجود الأشياء والبحث عن أنحائها
ليس بحثا عمّا يتعلّق بها ولذا كان من وظيفة الإلٰهى . ٦

قيل : ما ذكره يفيد عدم كفاية محسوسيّة الموضوع فى صدق البحث عن المحسوس وتوقّفه على محسوسيّة المحمول أيضا .

قلنا : مراده أنّه يعتبر فيه كون عروض ما يعرضه من حيث تعلّقه بالمادّة . ٩
فالبحث عمّا يعرض المحسوس لابهذه الحيثيّة ليس بحثا عنه وانتفاؤها فى عروض الوجود للمادّيات ظاهر ، فالبحث عن وجود المقدار ونحوه ليس بحثا عمّا يتعلّق بالمادّة من حيث
تعلّقه بها وإن كان البحث عنه من جهة ما يعرضه بهذه الحيثيّة بحثا عما يتعلّق بها وكان ١٢
من التّعليمى .

فَأمّا مَوضُوعُ الْمَنْطِقِ مِنْ جِهَةِ ذَاتِهِ فَظَاهِرٌ أنَّهُ خَارِجٌ عَنِ الْمَحسُوسَاتِ ضرورة مباينة المعقول للمحسوس بذاته ، وإذا كان خارجا عنها بذاته كان ١٥
خارجاً عنها باعتبار نحو وجوده وساير اعتباراته فلايكون البحث عنه فى غير الإلٰهى مطلقا .
ولم يتعرّض لموضوع الخلقى وأحواله وللجسم وأمثاله اعتماداً على ظهور حالها بالمقايسة ، وهذا
الكلام كما ترى صريح فى اتّحاد الأبحاث المذكورة أوّلا وثانيا حقيقة ، وان لم يبال الشّيخ ١٨
بزيادة بعض الأفراد ونقصانه بعد تعيّن المقصود وكون المناط فيها مايتعيّن من جهة
التّعريف أو الموضوع وعدم كونه من أبحاث العلوم المذكورة سواء كان نفسه أو بعض
مقوّماته او غير ذلك ممّا علم . إذ ذكر موضوع المنطق فى الأبحاث الثّانية ينافى تخصيص ٢١
الأولىٰ بالموضوعات والثّانية بغيرها كما هو مبنى القول بالمغايرة . والقايلون بها بعضهم
اعتذر بأنّ المذكور ثانياً لمّا كان ممّا لايتعلّق بالمحسوسات وموضوع المنطق من حيث ذاته

كان كذلك ذكره هنا أيضا . وبعضهم بعد جعل الأمرين منهجين لإثبات المرام رجّح أوّلا تقديم هذا الكلام على قوله : « ثمّ البحث » ليدخل فى الوجه الأوّل المخصوص بالموضوعات . وفيه انّه كان داخلا فيه فلا معنى لإدخاله ثانياً . ثمّ حمله على وجه ثالث محصلّه أنّ موضوع المنطق ممّا يجب البحث عن وجوده ولايجوز وقوعه فيه ولا فى العلوم الباحثة عن المحسوسات ، لأنّه غير محسوس فيكون فى الإلٰهى . وفيه بعد مايأتى من عدم استقامة جعل الأمرين منجهين أنّ موضوع المنطق كان داخلا فى الأوّل ، فمع كونهما منهجا واحدا لاوجه لذكره ثانيا وجعله وجها آخر وهوظاهر . ومع كونهما منهجين فكذلك لدخوله فى الأوّل فلا يحصل فرق بين الأوّل والثّالث ،

فان قيل : تتميم الأوّل بعناية هى أنّ وجود الموضوعات الكلّية لابدّ أن يكون مطالب فى علم هوفوق ساير العلوم ، وتتميم الثّالث بأنّ موضوع المنطق لايتعلّق بالمحسوسات .

قلنا : جهة البحث فى ساير الموضوعات وهى حيثيّة الوجود لايتعلّق بها أيضا فإفراد موضوع المنطق من بينها وجعله دليلا على حدة تحكّم .

قيل : وجه الإفراد اختصاصه بعدم التعلّق بالذّات .

قلنا : العدد مثله وتعلّقه فى بعض الأحيان غير ناهض للفرق على أنّ هذا الوجه يرجع إلى الثّانى فلا معنى للتثليث .

فَتَبَيَّنَ أنَّ هٰذه كُلَّهَا يَقَعُ فِى الْعِلْمِ الَّذِىْ يَتَعَاطىٰ مَالاَ يَتَعَلَّقُ قِوامُهُ بِالْمَحْسُوسَاتِ أى يتناوله أويخوض فيه . وههنا قدتمّ الأمر الثّانى . وحاصله أنّ البحث عن الأمور المذكورة لايجوز وقوعها فى ساير العلوم ، لأنّه ليس من جهة التّعلّق وكلّ بحث فيها إنّما هو من جهة التّعلّق ، والكبرى ظاهرة والصغرى بيّنها بقوله : « اما الجوهر » الخ .

ولمّا فرغ من بيان الأمرين أشار إلى الأمر الثّالث بقوله : **ولاَ يَجُوزُ أنْ يُوضَعَ لَهَا** أى للأمور المذكورة **مَوضُوعٌ مُشْتَرِكٌ يَكُونُ هِيَ كلُّهَا حَالاَتُهُ**

وَعَوَارِضُهُ إلّا الْمَوجُودُ فَإنّ بَعْضَهَا جَوَاهِرُ كالجوهر والجسم وجزئيه، **وَبَعْضَهَا كَمِيّاتٌ** كالمقدار والعدد **وَبَعْضَهَا مَقُولاتٌ أخرىٰ** كموضوع المنطق، فإنّه كيف، وكذا موضوع الخلق على أحد المذهبين **وَلَيْسَ يُمْكِنُ أنْ يَعمَّهَا مَعْنَىً مُحَقَّقٌ إلّا حَقِيقَةَ مَعْنَى الْوُجُودِ**. ولذلك جعل الوجود موضوعا لها والعلم الباحث عن أحواله هو الإلٰهى والعلم الأعلىٰ والفلسفة الأولىٰ. والظّاهر أنّه أراد بالمعنى المحقّق ما كن محقّق الثّبوت والتّصور بالبديهة كما سيشير إليه بقوله: «فإنّه غنىّ عن تعلّم ماهيته وعن إثباته»، وقيل أراد به الموجود الخارجى إحترازا عن المفهومات العامّة الإعتباريّة والسّلبية كالشّىء والممكن العامّ واللا معدوم وأمثالها، فإنّ البحث عن أحوالها ليس من الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات العينيّة. وردّ بأنّه لافرق بين الموجود والمذكورات إذ الجميع بحسب الذّات موجود وبحسب المفهوم إعتبارىّ.

فإن قيل: مفهوم الشّىء أيضا عامّ محقّق بل هو أحقّ لأنّه الأصل فى العموم وعموم الموجود باعتباره، وأيضا الموضوع لهذا العلم ما يمكن أن يصير بانضمام القيود موضوعات لعلوم متخالفة ومحمولا عليها وله عوارض ذاتيّة والموجود، وان كان كذلك لكن لا بما هو موجود بل بما هو شىء إذا الشّىء بذاته يصير موضوعات متعدّدة ويكون محمولا عليها وله أحوال ذاتيّة كالوجوب والامكان والوحدة والكثرة.

قلنا: الشىء فى ذاته إعتبارىّ محض ومالم يوجد لم يتّصف بشىء ممّا ذكر، والمتّصف بها حقيقة هو الموجود فهو الأصل والشّىء من اعتباراته فهو الأولى بالموضوعيّة.

و ربما قيل: الواحد والمعلوم كالموجود فما وجه الأولويّة؟

قلنا: هو أعمّ منهما إذ الكثير من حيث أنّه كثير موجود وليس بواحد، وفيه كلام يأتى على أنّ وحدة الشّىء ووجوده وتشخّصه على ما صرّح به **الفارابى** متّحدة بالذات مختلفة بالإعتبار، وكثير من الأشياء الموجودة غير معلومة لنا.

فإن قيل: المعلوم يعمّ المعدوم وقد يبحث فى هذا العلم عمّا ليس بموجود.

قلنا: قد تقدّم أن الموجود الّذى هو الموضوع يعمّ الذّهنى. وهٰهنا تمّت الأمور

الثّلاثة. ويظهرلك مماسبق أنّها دليل واحد لبيان موضوعيّة الموجود، إذ بيّن أوّلامن طريق
الموضوع أنّ البحث عن الأشياء المذكورة لايكون فى العلوم الأربعة وهوالأمر الأوّل، ثمّ
٣ بيّن من طريق التّعريف عدم وقوعه فيهاحيث أنّها باحثة عن المحسوسات وهى غير محسوسة.
وذكر أيضا أنّ وقوع هذا البحث فى علم واجب وهوالأمر الثّانى، ثمّ ذكر أنّ موضوع
العلم الباحث عنها لابدّ ان يكون معنى عامّا محقّق الثبوت وما هو إلّا الموجود وهو الأمر
٦ الثّالث وبذلك ثبت المطلوب. وهذا محمل ظاهر ولايتضمّن غير المحتاج إليه سوى مافيه
من تعدّد الطريق لبيان عدم البحث المذكور فى هذه العلوم ومثل ذلك لايعدّ استدراكا.

فإن قيل: الطريق الثّانى لازم الأوّل إذ السّبب فى عدم البحث عن غير المحسوس فى
٩ هذه العلوم أنّ موضوع الطّبيعى مثلاجسم متحصّل القوام وموضوع الرياضى مقدار كذلك.
والبحث يقع عن عوارضهما الذّاتيّة الّتى لايكون إلّا محسوسة، فلولم يسلّم أوّلاكون
موضوعهما كذلك كيف يسلّم عدم جواز البحث عن المفارقات فيهما. والحاصل انّ
١٢ تعيّن علم بتعيّن الموضوع فما لم يتعيّن الموضوع لم يتعيّن العلم حتّى يستدلّ من طريق
تعريفه على أنّه لايبحث عن كذا وحينئذ إثبات عدم البحث بالطّريق الثّانى مستدرك.

قلنا: التّلازم بين الطّريقين مسلّم، إلّا انّ الإستدراك ممنوع. إذ معرفة مايبحث
١٥ عنه فى كلّ علم عن كلّ من موضوعه وتعريفه أمرمشهور بين القوم. فتعيينه بكلّ منهما تقوية
لايوجب إستدراكا، وان كان أحدهما لازم الآخر. ويحتمل على بعد أن يكون الطريق
الثّانى إشارة إلى ما ربّما يتوهّم من جواز البحث عنها فى علم باحث عن المحسوسات سوى
١٨ العلوم الأربعة يكون موضوعه شيئا محسوسا يعمّ موضوعاتها، ويكون الأشياء المذكورة
عوارض ذاتيّة له، وحينئذ لايثبت موضوعيّة الموجود للعلم الباحث عنها، فدفع ذلك
بأنّ هذه الأشياء غير محسوسة فكيف يكون أعراضا ذاتيّة للمحسوس. وعلى هـــذا
٢١ ينبغى أن يراد من العلم بالمحسوسات والعلم بما وجوده فى المحسوسات غير الطّبيعىّ والرّياضىّ.
بل ماكان موضوعه أمرا محسوسا أعمّ من موضوعهما. ثمّ النّاظرون فى كلامه. منهم من
حمل الأمر الثّلاثة على دليل واحد وقرّره على طبق ظاهر كلامه، فذكر عدم جواز البحث

عن الأمور المذكورة فى العلوم المذكورة مرّتين ، ولم يتعرّض لدفع التّكرار . ومنهم من حملها أيضا على دليل واحد على نحو ما قرّرناه ثمّ أورد لزوم التّكرار ، إذ ثبت فى اوّل الفصل أنّ الأبحاث المذكورة ليست فى أقسام الحكمة . فقوله : « وليس يجب أن يكون ٣ من جملة العلم بالمحسوسات » تكرار . وأجاب عنه بوجوه : أحدهما يرجع إلى ما ذكرناه لأنّه إثبات لبعض مقدّمات الدّليل بوجهين فهو صحيح . وثانيهما انّ المذكور أوّلا مجرّد عدم البحث عنها فى ساير العلوم وثانيا الإستدلال على عدم صحّته . وفيه مع مناقضة الأوّل ٦ مدفوع بما مرّ من كون الأوّل هو الأصل فى الدّلالة وترتّب الثّانى عليه . وثالثها انّ غاية ما ثبت من الأوّل عدم جواز البحث عن وجود الجسم و مقوّماته فى خصوص الطّبيعىّ وعن وجود المقدار ومقوّماته فى خصوص التّعليمى ، وهذا غير كاف لاحتمال كون البحث ٩ الأوّل فى التّعليمىّ والثّانى فى الطّبيعىّ . فأورد الثّانى لدفع هذا الإحتمال . وفيه أنّه بعد تعيّن موضوع كلّ من العلمين وتسليم البحث عن عوارضهما دون غيرهما لامجال لهـذا الإحتمال . ومنهم من جعل كلّ واحد من الأمرين الأوّلين بضميمة الثّالث منهجا على ١٢ حدة لإثبات المطلوب . فجعل الأوّل إثباتا له من جهة عدم البحث عن موضوعات العلوم المذكورة فيها ، والثّانى إثباتا له من جهه عدم البحث عن أمور أخرى فيها . وهذا مبنىّ على المغايرة بين الأمور المذكورة أوّلا والمذكورة ثانيا ، وقد عرفت أنّه مخالف صريح كلام ١٥ الشّيخ . ومنهم من جعل قوله من أوّل الفصل الى قوله : « ثمّ البحث » تمهيد مقدّمة للدّليل وهى مجرّد بيان موضوعات العلوم المذكورة وما يبحث عنه فيها . فما ذكره من عدم البحث فى الطّبيعىّ عن الجسم من حيث الوجود والجوهريّة والتركّب من مبدئيه ١٨ بيان لكون موضوعه الجسم من جهة خاصّة غير تلك الجهات ، وليس المراد أنّ هذه أبحاث يحتاج إليها وكذا الكلام فى نظاير ذلك ومن قوله : « ثمّ البحث » الخ بيان للدّليل .

وحاصله أنّ هيٰهنا أشياء يحتاج إلى البحث عنها ولايمكن أن يكون فى العلوم ٢١ المذكورة نظرا إلى المقدّمة الممهّدة ، فلابدّ أن يكون فى علم له جهة ، جامعة إذلا يمكن أن يجعل كلّ بحث علما برأسه فيكون لها موضوع مشترك وما هو الّا الموجود . وفيه أنّ

كلام الشيخ كالصريح فى أن ما عدّده أوّلا من موضوعات العلوم المذكورة ومقوّماتها لايبحث عنها فيها، وما ذكره ثانيا ليس أيضا أزيد من عدم البحث عنها فلا مرجّح لجعل
٣ الأوّل مقدّمة والثّانى دليلا ، وفيه مناقشات أخرى . لايخفى عند التّامّل .

ولمّا فرغ من بيان الدّليل المذكور على موضوعيّة الموجود أشار إلى دليل آخر عليه، والفرق بينهما أنّ الإحتجاج فى الأوّل بأمور هى ذوات من الموضوعات وغيرها .
٦ أو عوارض هى موضوعات كالمعقول الثّانى . وفى الثّانى بعوارض ليست بموضوعات وهى الأمور العامّة كالواحد والكثير وأمثالها . ومحصّل الدّليل أنّ هذه الأمور العامّة يجب أن يبحث عنها وغيرالعلم الكلّى لايبحث عنها وليست من الأعراض الخاصّة لشىء
٩ سوى الموجود فيكون هو موضوعها. وقيل الفرق بينهما أنّ فى السّابق أخذ الموضوعات وبيّن أنّ البحث عن وجودها ونحوه وكيفيّته ممّا لابدّ أن يقع ، وليس موضوعه إلّا هذا العلم ولاشى ممايعمّها إلّا الموجود، وههنا أخذ أموراً أخرى وأجرى الدّليل فيها على
١٢ نحوالسّابق . وهذا من الشّواهد على أنّ المذكورسابقا دليل واحد مختصّ بالموضوعات، إذ لولم يكن كذلك لما كان لإفراد هذه الأمورالّذى ذكره ههنا عمّا ذكره فى المنهج السّابق على رغم من جعله منهجين وجه معتدّ به، وفيه أنّ ما ذكره أوّلا كما مرّ لايختصّ
١٥ بالموضوعات يل يعمّ كلّ ما يظهر بتعيّن الموضوع انّ البحث عنه لايكون فى علمه سواء كان نفس الموضوع أو مقوّماته أو ما يعرضه لأجلها . وقيل الفرق بينهما أنّ المذكور أوّلا أمور موجودة سواء كان وجودها وجود الجواهر أو وجود الأعراض ، وسواء كان
١٨ العرض عرضا خارجيّا أو ذهنيّا والمذكور هنا أمور عرضيّة وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النّفس تحدّدها وتحقّقها بأن ينتزعها من الموجودات، وفرقها عن ساير الأعراض أنّ وجودها فى أنفسها هو بعينه وجود موضوعاتها لأنّها أمور اعتباريّة إنتزاعيّة،
٢١ والإعتباريّات ليس لها وجود فى الخارج وإنّما وجودها وجود ما ينتزع عنه ، وساير الأعراض وجودها فى أنفسها وجودها لموضوعاتها لأنّها أمور خارجيّة فيكون لها وجود فى الخارج، إلّا أنّ وجوده الخارجىّ فى نفسه هو وجوده الرّابطى، وفرقها عن الوجودانّ

وجودها وجود الموضوع لا انّ نفسها وجوده لأنّ لها ماهیّات غیرالوجود والوجود نفسه وجود الموجود إذلا ماهیّة له . ولایخفی انّ الفرق الّذی ذکره بینها وبین سایر الأعراض لایتمّ بالنّظر إلی الوحدة والکثرة عند الشّیخ لأنّهما لیسا عنده من الإعتباریّات ٣
وبالنّظر إلی المعقولات الثّانیة مطلقا، لأنّها أیضا أمور إعتباریّة إنتزاعیة، فالصّواب أن یقیّد بما ذکرناه لیحصل التفرقة .

فان قیل : هذا التقیید إنّما یفید مجرّد الامتیاز هنا ولایظهر حقیقة الفرق فما حقیقة ٦
الفرق بینهما ؟

قلنا : الأمرالعامّ ماکان صفة للموجود بما هو موجود من غیر أن یحتاج فی عروضها إلی أن یصیر أمرا متخصّص الإستعداد . و المعقول الثّانی مالایعقل إلاّ عارضا ٩
لمعقول آخر سواءکان أمرا عامّا املا، فکلّ أمرعامّ إن‌کان معقولا ثانیا فالنسبة بینهما بالعموم مطلقا وإلّا فبالعموم من وجه ، وعلی أیّ تقدیر أشار الشّیخ إلی الدّلیل الثّانی بقــــوله : ١٢

وَکَذٰلِکَ قَدْ یُوجَدُ أیضاً أی کما وجدت الأمور المتقدّمة یوجد أیضــــا **أمُورٌ یَجِبُ أنْ یَتَحَدَّدَ وَیَتَحقَّقَ فِی النَّفْسِ** أی یتبیّن حدّها ویثبت وجودها فی الذّهن یعنی یجب أن یعلم تصوّرا وتصدیقا، ویمکن أن یکون المراد من التّحقّق معناه ١٥
الظّاهر أی التقرّر والتعیّن ویکون أثراوفایدة للتّحدید عطفا علیه أی ویتحقّق فی الذّهن بسبب التحدید . وعلی أیّ تقـدیر مراده أنّ هـذه الأمور لیست بیّنة بنفسها فلابدّ أن یتحدّد ویتحقّق فی النّفس بالنّظر **وَهِیَ مُشْتَرَکَةٌ فِی الْعُلُومِ** أی یستعمل فی ١٨
کلّ منها إمّا علی سبیل المبدئیّة المشترکة أوالمختصّة ببعض مقاصده فهی محتاجة إلیها ولیست ممّا یستغنی عن معرفتها وبیان وجودها حتّی لایجب البحث عنها فی شیء من العلوم .
ولایجوز أن یبحث شیء من العلوم الجزئیّة عن وجودها وتحقیق ماهیّاتها وإلّا کانت من ٢١
العوارض الذّاتیّة لموضوع ذلک العلم أومحمولات مسایل کلّ علم یجب أن یکون مـــن خواصّ موضوعه، لکن شیء منها لایختصّ بشیء من موضوعات العلوم الجزئیّة فلابدّ

أن يكون موضوعها أمرا عامّا والعلم المتكفّل بإثبات وجودها وتحقيق ماهيّاتها أعمّ العلوم وأعلاهـــا .

٣ **وَلَيْسَ** جميع العلوم **وَلاَ وَاحِدٌ مِنَ الْعُلُومِ** وكون تكرير النّفى للتّأكيد ممكن كما مرّ **يَتَوَلّى الْكَلاَمَ فِيهَا** لما مرّ **مِثْلُ الْوَاحِدِ بِمَا هُوَ وَاحِدٌ وَالْكَثِيرُ بِمَا هُوَ كَثِيرٌ وَالْمُوَافِقِ وَالْمُخَالِفِ وَالضِّدِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَبَعْضُهَـــا**

٦ **يَسْتَعْمِلُهَا استِعمالاً فَقَطْ** تفصيل لاشتراكها فى العلوم ولذا أتى بال«فاء» أى بعض العلوم يستعمل هذه الأمور فقط من غير أن يبحث عن حدودها ، وهذا الإستعمال كما تقدّم إمّا لكونها من المبادى المشتركة فى ذلك العلم أو المختصّة ببعض مقاصده **وَبَعْضُهَا إِنَّمَا**

٩ **يَأْخُذُ حُدُودَهَا** من هذا العلم **وَلاَ يَتَكَلَّمُ فِى نَحْوِ وُجُودِهَا** أى كون وجودها ذهنيّا أو خارجيّا جوهريّا أو عرضيا **وَلَيْسَتْ عَوَارِضَ خاصّةً بِشَىْءٍ مِنْ مَوْضُوعاتِ هٰذِهِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ** إشارة إلى عدم جواز البحث عنها فى شىء من

١٢ العلوم الجزئية مع دليله ، فهذا الكلام متعلّق بقوله : « وليس ولا واحد » ودليل عليه فلا تكرار ، كما أنّ قوله : « فبعضها يستعملها » متعلّق بقوله : « وهى مشتركة » وتفصيل له ، ففى الكلام لفّ ونشر على الترتيب .

١٥ **وَلَيْسَتْ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِى يَكُونُ وُجُودُهَا إِلاّ وُجُودَ الصِّفَاتِ لِلذَّوَاتِ** لفظة « إلّا » بمعنى غير ، أى ليست من الأمور الّتى وجودها غير وجود الصّفات للذّوات يعنى أنّها صفات وليست بذوات إذ ما وجوده وجود الصّفة للذّات صفة والذّات وجودها

١٨ غير وجود الصّفة للذات . ويحتمل أن يراد من وجود الصّفات للذّات الوجود الرّابطى فإنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لمحلّه ، فالمراد أنّ وجودها ليس غير كون الصّفة للذّات أى غير الوجود الرّابطى حتى يكون من الذّوات الجوهريّة وكان الغرض منه

٢١ سوى جعله تمهيدا لقوله بعده : « ولا ايضا » الخ دفع توهّم كون هذه الأمور ذوات ليتّضح الفرق بين المنهجين كما تقدّم . وقيل الغرض منه دفع توهّم عدم الإحتياج إلى البحث عنها لعدم كونها صفات وعوارض ، إذ لو كانت ذوات فإن لم يكن لها أحوال لم يفتقر إلى بحث

وإلّا وجب أن يجعل موضوعات لعلوم لا أن يبحث عنها فى‌هذا العلم . وفيه أنّ كونها ذوات لايدفع افتقارها إلى البحث عن وجودها وكيفيّته ولايمكن وقوعه فى‌غيرهذا العلم وإن فرض كونها موضوعة له ، إذلايبحث فى‌العلم‌عن وجود موضوعه وكيفيّته . ويمكن أن يكون كلام الشّيخ على التّنزّل هذا ، ويمكن أن يكون المراد منه نفى كونها من الأمور الإعتباريّة الّتى قلّت الحاجة العلميّة إلى البحث عنها ، أى هذه‌الأمور ليست من‌العوارض الّتى يكون وجودها غير وجود الصّفات للذّوات بأن يكون اعتباريّة محضة ، فإنّ الإعتباريّات ليس وجودها وجود الصّفة للذّات أى وجود ها عين‌وجود الذّات بل عين‌وجودها و إن‌كان ماهيّتهاغيرها وعلى‌هذا ففرقها عن سايرالأعراض الخارجيّة انّ وجودها عين‌وجود موضوعاتها فى الخارج وغيره فى‌الذّهن لأنّها من‌عوارض الماهيّة دون الوجود، وسايرالأعراض وجودها غير وجود محالّها خارجا وذهنا، وفرقها عن الإعتباريات المحضة الّتى‌لايصدق عليها إسم العرض أنّ وجودها كما ذكر غير وجود محالّها فى الذّهن والإعتباريات وجودها عين‌وجود محالّها خارجا وذهنا ولا وجودلها بوجه من‌الوجوه إلّاوجود الذّوات. وبذلك يظهرأنّه يكفى فى‌ثبوت عرضيّة الشّىء أن يكون له نحو من الوجود مغايرلوجود الذّات فى أىّ ظرف كان وبأىّ إعتبار .

ثمّ فى‌بعض‌النّسخ وجدت لفظة «لا» قبل «يكون» ومفاده حينئذ أنّ وجودها غير وجود الصّفات للذّوات وكأنّه سهومن النّسّاخ ، وعلى فرض صحّته لابدّ أن يحمل الصّفات على‌الذّاتيّات‌ليكون المراد أنّ وجودها غير وجود‌الصّفات الذّاتيّة للذّوات بل وجود الصّفات العرضيّة لها . **وَلاَ أيضاً هِىَ مِنَ الصِّفاتِ الَّتِى يَكُونُ لِكُلِّ شَىْءٍ فَيَكُونُ كُلٌّ وَاحِدٍ مُشْتَرِكاً لِكُلِّ شَىْءٍ** أى ليست من عوارض كل شىء حتّى يجوز أن يجعل تلك الأمور موضوعات لهذا العلم من دون حاجة إلى جعل الموجود موضوعا أوليست من العوارض الذّاتيّة لكلّ موضوع من موضوعات العلوم حتى يثبت فيها ولايحتاج إلى إثباتها فى هذا العلم وكان نفيه أوّلاكونها من‌عوارض خاصّة ببعض الموضوعات يؤيّد ذلك. وقيل‌أى ليست من‌الصّفات الشّاملة لكلّ شىء كالشّىء والممكن

العامّ ونحوهما حتىّ لايحتاج إلى بحث عن إثباتها وتحديدها فلا يكون مطلوبة فى علم قبل كون الشئ من الأمور الشاملة لكلّ شىء لايوجب بداهته، وفيه انّ بداهة أكثرها يكفى

٣ لهذا التوهّم، نعم يرد عليه بأنّ بداهة وجودها وماهيّتها لايستلزم بداهة نحو وجوده وكيفيّته، فالبحث عنها لابدّ أن يقع فى هذا العلم بضمان موضوعيّة الموجود. **وَلَا يَجُوزُ أيضاً أنْ يَخْتَصَّ بِمَقُولَةٍ** حتّى لايكون موضوعها الموجود المطلق، بل تلك المقولة بخصوصها

٦ **وَلَا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ مِنْ عَوَارِضِ شَيْءٍ** أى من عوارضه الذّاتية المختصّة به لعمومها بالنّسبة إليه وإلّا فكونها عوارض لأشياء كثيرة فى الجملة ممّا لاريب فيه **إلّا المَوجُودُ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ** فإنّ مايعرضه هذه الأمور بالذّات منحصر به فهو الموضوع لها لاغير كما

٩ اشار إليه بقوله: **وَظَاهِرٌ لَكَ مِنْ هٰذِهِ الجُمْلَةِ** أى جميع ماذكر **أنّ المَوجُودَ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ أمْرٌ مُشْتَرِكٌ لِجَمِيعِ هٰذِهِ** أى يتناول جميعها بحيث لايخرج عنه شىء منها **وإنَّهُ يَجِبُ أنْ يُجْعَلَ المَوضُوعُ لِهٰذِهِ الصِّنَاعَةِ لِمَا قُلْنَا** سابقا من أنّه

١٢ لايمكن أن يعمّها معنى محقّق إلّا حقيقة معنى الوجود .

قيل : حصر الموضوع هنا فى الموجود ينافى ما ذكره فى البرهان من أنّ موضوع هذا العلم الموجود والواحد .

١٥ قلنا : الحصر هنا على الأولويّة والاستحسان وما فى البرهان على التّجويز والإمكان، إذ لاريب فى أنّ الواحد ومثله ممّا يقرب الموجود فى العموم يجوز أن يجعل موضوعا له إلّا أنّ الموجود بالموضوعيّة أولىٰ، **وَلأنَّهُ غَنِيٌّ عَنْ تَعَلُّمِ مَاهِيَّتِهِ وعَنْ إثْبَاتِهِ**

١٨ **حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إلىٰ أنْ يَتَكَفَّلَ عِلْمٌ غَيْرُ هٰذَا العِلْمِ بِإيضَاحِ الحَالِ فِيهِ لِاسْتِحَالَةِ أنْ يَكُونَ إثْبَاتُ المَوضُوعِ وَتَحْقِيقُ مَاهِيَّتِهِ فِي العِلْمِ الَّذِيْ هُوَ مَوضُوعُهُ بَلْ يُسَلَّمُ إنِّيَّتُهُ وَمَاهِيَّتُهُ فَقَطْ. فَالمَوضُوعُ الأوَّلُ**

٢١ **لِهٰذَا العِلْمِ هُوَ المَوجُودُ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ .**

قوله: «لأنّه» عطف على قوله: «لما قلنا» وقوله: «بل يسلم» إمّا فعل معلوم أو مجهول أو مصدر من باب التّفعيل. فعلى الأوّل ضميره راجع إلى العلم الّذى هو موضوعه

أی «بل یسلّم هذا العلم إنیّته» الخ. وعلی الثّانی لابدّ من تقدیر أی «ویسلّم فی هذا العلم إنیّته».

وعلی الثّالث أیضا لابدّ من تقدیر أی « بل فی هذا العلم تسلیم إنیّته» ثمّ الحقّ أنّ هذا

التّعلیل الخ تتمّة للدّلیلین، إذ بدون ذلک لایتمّان ولا یتمشّی موضوعیّته. إذ موضوع ۳

هذا العلم لولم یکن بدیهیّ الثّبوت ومعلوم الحقیقة وجب أن یثبت فی علم آخر فوقه

لاستحالة إثباته فیه وهوباطل، إذ لیس علم آخر فوقه یتکفّل لذلک، فیجب أن یکون

بیّن الثّبوت حتّی لایحتاج إلی إثبات و یصلح لموضوعیّته. ولاشیء کذلک إلّا الموجود ۶

فیجب أن یکون هوالموضوع لهذا العلم.

وقیل، هذا وجه آخر لموضوعیّته لأنّ موضوعه یجب أن یکون أمرا عامّا شاملا

لجمیع الموجودات محقّق الذّات غنیّا عن تعلّم ماهیّته وانیّته. وهذه الأوصاف الثّلاثة ۹

فی غیر الموجود لم یوجد إذغیره من المفهومات إمّا لایوجد أصلا کالشّیء والممکن العامّ

وأمثالها لکونها إعتباریة محضة أولایعمّ جمیع الموجودات أو یعمّها وغیرها فلایکون تلک

الأحوال المطلوبة من عوارضه الخاصّـــة. ۱۲

وفیه، أنّ وجوب کون موضوع هذا العلم متّصفا بالصّفات الثّلاث لیس بدیهیّا

حتّی یکون یستقلّ هذا الوجه بالدّلالة، بل إنّما یظهر ذلک بملاحظة الوجوه السّابقة.

وأیضا المذکور فی هذا التّعلیل لیس سوی اتصاف الموجود بالوصف الثّالث وبمجرّد هذا ۱۵

لایتمّ المقصود فکیف یکون وجها منفردا. فالصّواب جعل ذلک تتمّة للسّابق کما

ذکرناه، ثمّ لمّا بیّن موضوعیّة الموجود للإلهی اشار إلی ما یبحث عنه فیه ویثبت لموضوعه

ونحن نفسّر عبارته أوّلا ثمّ نشیر إلی إشکالات المقام ونبسط فیه الکلام لکونه من مزالّ ۱۸

الاقدام فقال:

وَ مَطَالِبُهُ أی مطالب هذا العلم والعوارض الذّاتیّة لموضوعه **الْأُمُورُ الَّتِی**

تَلْحَقُهُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ أی من جهة الوجود **مِنْ غَیْرِ شَرْطٍ** فی الموضوع بأن ۲۱

لایکون مقیّدا بل یثبت له العوارض بنفسه من دون التّوقّف علی قید کما فی موضوع

الطّبیعیّ ومثله. أو مطلقا کما هوالأظهر بأن یثبت له العوارض لذاته من دون التّوقّف

على تقييده ولا على واسطة فى العروض أى ضرورته نوعا خاصّا . **وَبَعْضُ هٰذِهِ الأُمُورِ هِيَ لَهُ كَالأَنْوَاعِ كَالْجَوْهَرِ وَالْكَمِّ وَالْكَيْفِ** وغيرها من المقولات

٣ العشر وإيراد «كاف» التشبيه لعدم كون الوجود المطلق ماهيّة جنسيّة ولاذاتيّا بالنّسبة إليها بل عرضيّا لكونه زايدا عليها مقولا بالتّشكيك بالنّظر إليها ، وقيل لعدم جنسيّته ولاكلّيته وعدم شموله للموجودات شمول الكلّى لأفراده إذ الكلّية والذّاتية وما يقابلها

٦ ممّا يعرض الماهيّات فى الذّهن ، والوجود ليس بماهيّة لشىء ولاذا ماهيّة وليس له صورة ذهنيّة مطابقة له حتى يعرضه هذه المفهومات بل هو صريح الإنّيّة الخارجيّة فلايكون له أنواع حقيقيّة . وردّ بأنّه إذا لم يكن له صورة ذهنيّة فكيف يحكم عليه بأحكام كثيرة ،

٩ و إذا لم يكن كلّيا فكيف يثبت له الأفراد ، إذ لانعنى بالكلّى إلّا ماله فرد .

فإن قيل : الحاصل فى الذّهن ليس كنهه بل وجهه .

قلنا : كلامنا فيما نفهمه وهو الموضوع دون كنهه واتّصافه بالكلّية وأمثالها ممّا

١٢ لاريب فيه ، و امّا كونها بمنزلة الأنواع دون الأعراض لأنّها موجودات مستقلّة منفردة بخلاف الأمور العامّة إذ ليس لها وجود منفرد عن الماهيّات الموصوفة بها فلا يكون بمنزلة الأنواع الحقيقيّة الموجودة بالإنفراد ، بل ليست من العوارض الحقيقيّة لها أيضا عند

١٥ بعضهم ، إذ عروضها لها بضرب من التّحليل والإعتبار ، فعروضها لها يرجع إلى صحّة انتزاعها عنها . و بتقرير آخر انّ المقولات حقايق محصّلة يحصل من تحصيل الموجود فى ضمنها حقايق موجودة فكأنّها أنواع بخلاف مانذكره من الأمور العامّة فإنّه لايحصل من

١٨ تخصّص الموجود بها و تحصيله فى ضمنها حقيقة محصّلة موجودة ، فهى بمنزلة العوارض دون الأنواع . والإيراد عليه بموجوديّة الواحد والكثير عند الشّيخ فلايتأتّى التّفرقة بين الكمّ والكثير فى التّحصل وعدمه فهذا التّوجيه من قبل الشّيخ غير صحيح والأصحّ ما اخترناه

٢١ من عدم موجوديّة الكثير بما هو كثير . و أيضا الموجود مع عدم كونه جنسا وذاتيّا يشبه الجنس والذّاتى لأنّه ليس بخارج عن حقيقة أفرادها المتخالفة الحقايق فيكون ما تحته بمنزلة الأنواع . وأيضا الجوهر والعرض اعتبر فى حدّهما الأسمى معنى الوجود . فقيل

العرض هوالموجود فى موضوع والجوهر هوالموضوع لافى موجود . فهما بهذا الإعتبار بمنزلة نوعى الموجود وأنواعهما كأنواع أنواعه بخلاف الأمورالعامّة فإنّه لم يعتبر فى حدودها الإسميّة والحقيقيّة معنى الموجود . ٣

وقيل : الوجه فى ذلك انّ المقولات مندرجة تحت الموجود وهى شاملة لساير الأنواع المندرجة تحتها بخلاف ما نذكره من الأمور العامّة ، فإنّ القوّة بالمعنى الشّامل للإمكانين يشمل المقولات بأسرها فهوأشبه بالموجود ، وكذا الإمكان بالمعنى الاعمّ والفعل ٦ والجزئىّ والكلّى والواحد يساوق الموجود فلا يدخل تحته والكثير فى قوّة نوع النّوع بالنّسبة إليه .

وفيه انّ حمل القوّة والإمكان على المعنى الأعمّ غيرلازم وعلى فرضه أعميّة الموجود ٩ منهما باقية لشموله الواجب أيضا . وأما أخصيّة الفعل والجزئى والكلّى منه واندراجها تحته فظاهر وقياسها على القوّة والإمكان بالمعنى اعمّ لاوجه له . والكثير إن كان موجودا فهو كالأنواع مثل ساير المقولات ، والتّفرقة تحكّم . وإلّا لم يكن نوع النّوع أيضا . وأمّا ماذكره ١٢ من مساوقة الواحد للموجود فمحلّ كلام وتفصيله أنّ بعضهم صرّح بأنّ الواحد أخصّ منه إذ الكثير من حيث هوكثير موجود كما صرّح به الشّيخ وأتباعه ، ولاشىء منه بواحد . فينتج ليس كلّ موجود بواحد . وردّ بأنّه إن أريد بالحيثيّة الّلا بشرطيّة فالصّغرى ١٥ ممنوعة وإلّا فالكبرى مقدوحة إذ الكثير بشرط الوجود لايخلو عن وحدة مّا . والتّحقيق أنّ الموجود من الكثرة ليس إلّا الآحاد والكثرة من حيث هى إعتباريّة محضة غيرموجودة فى الواقع . نعم ، للعقل أن يعتبرها موجودة إلّا أنّ هذا الإعتبار أيضا لاينفكّ عن ١٨ اعتبار وحدة ما لها ، فالوحدة والوجود متساوقان بمعنى انّهما فى الخارج والمصداق متّحدان وفى المفهوم والإعتبار متغايران . والقول بالعينيّة لم يثبت عندى ، وعلى هذا فمّا ذكر من عدم اندراج الواحد تحت الموجود صحيح إلّا أنّ ما ذكر فى غيره فاسد كما مرّ هــــذا . ٢١ و بعضهم حمل كونهما بمنزلة الأنواع على أنّها قد يصيرموضوعه فى بعض المسائل كأنواع موضوعات ساير العلوم . وفيه أنّ الأمور العامّة أيضا كذلك فالتّخصيص تحكّم

فَإِنَّه لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوجُودُ فِي أَنْ يَنْقَسِمَ إِليهَا إِلىٰ انقِسَامٍ قَبْلَهَا، حَاجَةَ الجَوهَرِ إِلىٰ انقِسَامَاتٍ حتّىٰ يَلْزِمَهُ الإنْقِسَامُ إِلى الإِنْسَانِ وَغَيْرِ الإِنْسَانِ تعليل لكون الجوهر والكمّ نوعا أو للحوق هذه الأمور للموجود من غير شرط كما هو الأظهر أى انقسام الموجود إليها انقسام أوّلى لايتوقّف على انقسام قبله كانقسام الجوهر إلى الإنسان وغيره، فإنّه بواسطة انقسامات سابقة عليه مثل انقسامه إلى الجسم وغيره والنّامى وغيره والحيوان وغيره. والحاصل أنّ لحوقها له لايتوقّف على أن يصير نوعا خاصّا كما صرّح به الشّيخ فى الفصل الرابع حيث قال فى حال الجوهر وكم أقسام هو ولأنّه ليس يحتاج الموجود فى أن يكون جوهرا إلى أن يصير طبيعيّا أو تعليميّا، ولكونها من اقسامه الأوّليّة يكون من أعراضه الذاتيّة، فنسبتها إليه نسبة فصول الجنس وأنواعه الأوّليّة الذّاتيّة إليه. فكما أنّها من عوارضه الذّاتيّة فكذٰلك هذه الأمور من أعراضه الذّاتيّة.

وَبَعْضُ هٰذِهِ الأُمُورِ كَالْعَوَارِضِ الخَاصَّةِ مِثْلُ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ وَالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَالْجُزْئِيِّ وَالكلّي وَالْمُمْكِنِ وَالْوَاجِبِ وجه عدم كون هذه الأمور بمنزلة الأنواع قد ظهر وإيراد «كاف» التشبيه مع انّها عوارض حقيقة لمراعاة الموافقة فى القسمين، أو لأنّ المتبادر من المعروض أن يكون أمرا حقيقيّا متحصّلا والموجود ليس كذلك. وقيل لأنّها ليست من العوارض الخارجيّة والذهنيّة كالكلّيّة والجزئيّة، بل إنّما عروضها للماهيّات بضرب من التّحليل والإعتبار، وفيه أنّ مثل الكلّيّة والجزئيّة أيضا من الأمور الإنتزاعيّة التّحليليّة، وأيضا بعض هذه الأمور الكلّيّة والجزئية فكيف يصحّ هذا الكلام فى توجيهه، والقول بأنّ ماذكره الشيّخ هو الكلّيّ والجزئيّ لا الكلّيّة والجزئيّة فلعلّ الأوّلين عنده من الإنتزاعيات دون الأخيرين لايخفى فساده. **فإنّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوجُودُ فِي قَبُولِ هٰذِهِ الأَعْرَاضِ وَالإستِعدادِ لَهَا إِلىٰ أَنْ يَتَخَصَّصَ طَبِيعِيّاً أَوتَعْلِيمِيّاً أَوخلقيّاً أَوغَيْرَ ذٰلِكَ** هٰذا أيضا تعليل للحوق هذه العوارض العامّة للموجود من دون شرط أى عروضها له لايتوقّف على أن يصير جسما أوكمّا أو نفسا مجرّدة أوغير ذلك فيكون عروضها له لذاته. وأنت تعلم انّ ظاهر كلام الشّيخ

أنّ نفس المقولات والأمور العامّة من الأعراض الذّاتيّة : إذ المعتبر فى العرض الذّاتىّ عنده نفى الواسطة فى العروض وهنا الأمر كذلك إذ عروضها للموجود المطلق كما ظهر لايتوقّف على واسطة . وحينئذ لاضير فى كونهما أعراضا ذاتيّة له مع كونهما أخصّ منه فإنّ المعتبر فى العرض الذّاتى للشّئ إذا كان هو العروض له لذاته من دون التوقّف على أن يصير نوعا مخصوصا جاز أن يكون الأخصّ عرضا ذاتيا للأعمّ كالإستقامة والإنحناء للخطّ بل لجميع الفصول المقسّمة للأجناس فإنّها أعراض ذاتيّة لها مع كونها أخصّ منها وبالعكس كالزّوجيّة للأربعة ، و يأتى ما يتعلّق به من الإيراد والتحقيق الحال . وبعضهم حمل كلام الشّيخ على أنّ مراده أنّ العرض الذّاتيّ للموجود هو الإنقسام إلى الأنواع المذكورة لأنفسها فأورد عليه بأنّ كلّ واحد من الأمور العامّة مع مقابله كما يشمل الموضوع فكذلك كلّ واحد من الأنواع أيضا فلم جعل العرض الذّاتى فى الأنواع الإنقسام إليها وفى الأمور العامّة نفسها .

وقد يجاب بأنّ الشّامل على سبيل التّقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد وهٰذا متحقّق فى الثّانى دون الأوّل وحقيقة الحال فى جميع ذلك يظهر بما يأتى . و إذا عرفت ذلك فنبيّن أوّلا معنى العرض الذّاتى ثمّ نشير إلى إشكالات المقام وما يتعلّق بها من النّقض والإبرام ثمّ نأتى بما هو حقّ الكلام . فنقول للعرض الذّاتىّ تفسيران : أحدهما ما لايتوقّف عروضه للشّىء على أن يتخصّص أى لايكون له واسطة اخصّ فى العروض بأن يعرضه بتوسّط عروضه له أوّلا ومن كان له واسطة فى الثّبوت وهو الفاعل ، وعلى هذا يجوز كونه أخصّ . وثانيهما ما يلحق الشّىء لذاته أولما يساويه ولايتوقّف لحوقه على شرط ولا على التّخصّص أى لايكون له واسطة فى العروض والثّبوت بل يكون ذاته بذاته هو الفاعل والقابل.

قيل ، على هذا لايجوز كونه أخصّ إذ حينئذ يكون لازما لذاته فلايمكن أن يكون أخصّ منه . وقولهم : «انّ الفصول أعراض ذاتيّة للجنس» مبنىّ على التّعريف الأوّل ، وفيه ، أن عروضها له لذاته فهى أعراض ذاتيّة له بالمعنى الثّانى مع كونها أخصّ ، فالحقّ أنّه لاينافى الأخصيّة كالأوّل . والسرّ جواز اقتضاء العالم بذاته لكونه ذاحصص ودرجات

أعراضا كلّ واحد أخصّ منه بعروضه لبعض المراتب دون بعض، ولولاه لم يعقل وجه لاقتضاء جنس واحد فصولا مختلفة وصيرورته أنواعا متباينة .

٣ فان قيل : المقتضى لعروضها له ليس ذاته، إذ الواحد لايقتضى بذاته المتعدّد. بل الفاعل فلا يكون عارضة له بالمعنى الثّانى حتى يكون دليلا لمطلوبكم .

قلنا : الواحد كما لايصدر عنه المتعدّد كذلك لاتقبله لاشتراك الدّليل ، فالجنس

٦ لو لم يقبض الفصول المختلفة لوحدته لم يقبلها أيضا لذلك ، ولو قبلها لعمومه وانبساطه لاقتضاها أيضا لذلك. وعلى هذا لو كانت لوازم الماهيّات وعوارضها مستندة إلى ذاتها فالجنس منها ولو كانت مستندة إلى موجدها لم يكن شىء من العوارض الذّاتيّة لشىء

٩ مستندا إلى ذاته فلا يكون العرض الذّاتى إلّا بمعنى الأوّل الّذى يجوز كونها أخصّ .

لايقال : لو اشترط على الثّانى اللّزوم والتّساوى فعلى الأوّل إذا كان أخصّ فعروضه إن كان لذات المعروض لزم الخُلف وإلّا افتقر إلى الواسطة ولا يجوز كونها أخصّ من

١٢ المعروض، إذ اللّاحق بواسطة الأخصّ عرض غريب وفاقا لتوقّفه على تخصيص المعروض وصيرورته نوعا خاصّا فيكون مساوية له، فإن كان عروضه لذاتها لزم الخُلف أيضا وإلّا افتقر إلى واسطة أخرى. فينقل الكلام إليها وفى كونها أخصّ أو مساوية فيلزم الخُلف

١٥ والتّسلسل فلامحيصّ من القول بعدم اشتراط اللّزوم والتّساوى فى العرض الذّاتىّ بمعنييه .

لأنا نختار عدم عروضه له لذاته وافتقاره الى الواسطة فى الثبوت لا فى العروض حتى يلزم ماذكرهذا . وماذكره الشّيخ فى تعريفه من كونه لاحق الموجود من غير شرط يمكن

١٨ حمله على كلّ من المعنيين .

ثمّ بما ذكرناه من الفرق بين العارض الأخصّ والعارض لأمر أخصّ وجواز ذاتيّة الأوّل دون الثّانى يظهر أنّه لاتناقض فى كلام الشّيخ حيث قال إنّ ما يلحق الشّىء

٢١ لأمر أخصّ فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيّا مع أنّه مثل العرض الذّاتى بالمستقيم والمستدير للخطّ ومن نسبه إلى التّناقض كأنّه لم يفرق بينهما أو توهّم أن كل مايعرض الشّىء لذاته يجب أن يكون لازما لذاته وليس كذلك لما عرفت من أنّ الفصول المقسّمة لجنس

واحدكلّ واحد عرض ذاتی له مع كونه أخصّ منه .

واذا عرفت ذلك فاعلم انّ فی المقام اشكـالات :

أولهـا : انّ الموضوع لهذا العلم إذاكان هوالموجود فمالم يعلم وجوده لم يجزالبحث ٣
عنه فيه‌إذ الموضوع مالم يسلّم وجوده لم يجز إثبات العوارض‌له ، فالمقولات والأمورالعامّة
الّتی هی أعراضه الذّاتيّة مالم يعلم وجودها لم يجزالبحث عنها فيه مع أنّ بحثه عنها راجع
إلى إثبات وجودها . وأيضا البحث عن وجودها بحث عن دخولها فی‌موضوع الفنّ ومثل ٦
ذلك لايكون من‌المسائل . و أيضا إثبات وجودها يوجب كون الموضوع محمول المسئلة
وهوغيرجايز وهٰـذه الثّلاثة متقاربة معنى ، وقد تقدّمت بجوابها وهوأنّ‌البحث عن وجودها
إنّما هوبحملها على الموجود المطلق بمعنى أنّ بعض الموجود واجب أوجوهرلاانّ الواجب ٩
أوالجوهر موجود فهذه الاشكال مندفع .

وثانيهـا : أنّه إذا جاز أن يكون نوع الموضوع موضوع المسئلة عند إثبات غير
الوجود له أومحمولها بحمله على الموجود بناء على التّوجيه المذكور عند إثبات الوجود له ١٢
فليجز أن يكون مسائل ساير العلوم مسائل هذا العلم ولا وجه للتّخصّص إذلا فرق بين
العقل مجرّد والجسم متمكّن ، ولابين بعض الموجود عقل وبعضه حركة الجسم أوحيّزه .
وجوابه أنّ المتعارف بين الجماعة إختيارا لماهوالأليق بتدوين‌العلوم وضبطها أنّهم يبحثون ١٥
فی علم عن أحوال موضوعه و أنواعه الأوّليّة والثّانويّة حتّى يصل إلى نوع له أحوال
كثيرة فيجعلونه موضوعا لعلم منفرد تحت العلم الأوّل ، ويبحثون عن‌أحواله فيه . فالموجود
لمّاكان له أنواع كثيرة و بعضهاكان له مباحث غفيرة كموضوعات العلوم الأربعة جعلوا ١٨
البحث عن أحوال كـلّ واحد علـما برأسه داخلا تحت العلم العامّ لاجزء منه ، والبعض
الآخر لمّا لم‌يكن كذلك بقی‌البحث عن أحواله جزء من‌البحث عن أحوال الموجود وعدا
المجموع علما واحدا وقس عليه حال الطّبيعیّ فهذا الإشكال أيضا ظاهرالاندفاع . ٢١

وثالثها : انّ ماذكره الشّيخ هنا من كون هذا العلم باحثا عن وجود أنواع الموجود
ولواحقها يناقض ما ذكره فی البرهان من أنّ العلم بما يندرج تحت الموجود لايكون جزء

من علمه حيث قال كما تقدّم : « وأمّا الّذى عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون بالأشياء الّتى تحته جزء من علمه لأنّها ليست ذاتيّة له على أحد وجهى الذّاتى فلا
٣ العامّ يؤخذ فى حد الخاصّ ولابالعكس. بل يجب أن يكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه، ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات ، فيجب أن يكون سايرالعلوم تحت العلم النّاظر فيهما » إنتهى . وحاصله أنّ العموم والخصوص بين الشّيئين إذا كان
٦ بامرعرضى لايكون العلم بالخاصّ جزء من العلم بالعامّ لعدم كون الخاصّ ذاتيّا له بأحد المعنيين وتوقّف الجزئيّة عليه والتّدافع بينه وبين ماذكرههنا ظاهر . ثمّ المراد بالوجهين للذّاتى هما المذكوران فى البرهان وذكربأن احدهما مقوّم الماهيّة والوجود، وثانيهما مايؤخذ
٩ المعروض له أوموضوعه أوجنسه فى حدّه . فالأوّل يؤخذ فى حدّ المعروض ، والثّانى يؤخذ أحد الثّلاثة فى حدّه كما أوضحه بقوله «فلاالعامّ يؤخذ فى حد الخاصّ ولا بالعكس» .

ورابعها : أنّ هذا العلم قد يبحث عن نوع النّوع أعنى الأنواع المندرجة تحت
١٢ المقولات كالعقل والعدد والمقدار، وهى ليست من العوارض الذّاتيّة للموجود بشىء من المعنيين للحوقها له بواسطة الأخصّ أعنى الجوهر والكمّ المنفصل والمتّصل، وكذا الكلّى والجزئىّ لتوقّف عروضهما له على أن يصير معقولا ثانيا وكذا ليست ذاتيّة له بأحد
١٥ المعنيين المذكورين فى البرهان. أمّا الأوّل فانتفائه عنها بل عن المعقولات ظاهر، وأمّا الثّانى فإن رجع إلى إحد المعنيين للعرض الذّاتىّ فالأمر فيه كماظهر ، وإن كان بينهما فرق فالحكم أيضا كذلك إذ أكثر محمولات هذا العلم كالأمور العامّة وغيرها ممّا لايدخل فى حدّه الموجود
١٨ أوموضوعه أوجنسه . وكلام الشّيخ أيضا مصرّح بعدم كون انواع الموجود عوارض ذاتيّه له بهذا المعنى. ثمّ قد يطلق العرض الذّاتىّ على الأولى، أى مالايكون له واسطة فى العروض مطلقا وعدم كونها أعراض ذاتيّة له بهذا المعنى أيضا ظاهر فالعرضيّة الذّاتيّة
٢١ باىّ معنى أحدث مشتقّة عنها . وحينئذ لوجعلت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غير الوجود كان جائزا إذ ما يبحث عنه فى العلم يختصّ بعوارض الموضوع ، بل يعمّ عوارض نوعه وعوارض عوارضه كما صرّح به الشيخ وغيره ، وأمّا إن كان البحث عن

وجودها أی کان المراد إثبات وجودها فلا یجوز أن یکون المسئلة أنّ العقل موجود لما تقدّم من لزوم الإشکالات بل إنّ بعض الموجود عقل فلابدّ من کون العقل عرضا ذاتیّا للموجود حتّیٰ یجوز البحث عنه، إذ الموضوع نفس الموجود ونوع منه أو عرض الذّاتیّ له مع کون المحمول عرضا ذاتیّا له حتّی یقال أنّ البحث عن العوارض الذّاتیّة لنوع الموضوع أو لعوارضه الذّاتیّة وهو جایز. نعم لو کان المسئلة انّ العقل مثلا موجود لکان البحث عن عوارض نوعه ظاهر أو عروض الوجود له لیس بواسطة أمر أخصّ إلّا انّ الأمر لیس کذلک لما علم، ورجوع ما هو الأصل فی المسئلة إلی العکس لأنّه المقصود بالذّات لو سلّم لایدفع الإشکال إذ المناط هو الأصل دون العکس.

وبذلک یندفع ماقیل فی الجواب: «العرض الذّاتیّ فی هذا العلم قد لایکون بالمعنی المشهور وإطلاق العرض الذّاتیّ علیه باعتبار الإشتراک فیما یترتّب علیه من الأثر وذلک لأنّ قولنا: «بعض الموجود عقل» وإن کان المحمول فیه هو العقل ظاهرا لرعایة جعل موضوع العلم موضوع المسئلة لامحمولها لما تقدّم، لکن المقصود الأصلیّ منه انّ العقل موجود ولحوق المحمول فیه لیس بواسطة الأخصّ ظاهر أفصح إطلاق العرض الذّاتیّ علی المحمول نظراً إلیٰ ماهو المقصود والغرض وإن لم یکن عرضا ذاتیّا حقیقة» انتهی.

ووجه الإندفاع علی ما ظهر وجوب کون الموضوع فی جمیع المسائل هو الموجود أو بعضه والمحمول أنواعه وأعراضه دون العکس للزوم الإشکالات وکونه مقصودا بالأصل لو سلّم لایقیّد بعد کون الموضوع حقیقة هو الموجود والمحمول نوعا منه، إذ مراعاة لوازم کلّ منهما إنّما هو بالنّظر إلی الواقع دون ما یؤول إلیه. وربّما قیل: المراد بالعارض هنا الخارج المحمول وصدقه علی لواحق الموجود مطلقا ظاهر. ثمّ لأجل هذین الإشکالین أعنی لزوم التّناقض وعدم کون بعض المحمولات من العوارض الذّاتیّة للموجود تشعّب الآراء فی وجه التّفصّی. فنذکر أوّلا ما هو الأقرب عندنا، ثمّ نأتی بما ذکره **الجماعة** مع مایرد علیه فنقول:

الحقّ فی الجواب عن الأوّل أنّ موضوع هذا العلم لمّا کان هو الموجود من حیث هو

موجود فمطلبه هى أعراضه الذّاتيّة اللّاحقة له من جهة الوجود لامن جهة أخرى كما فى موضوعات ساير العلوم فما تحته من الأنواع الأوّليّة الّتى هى أعراضه الذّاتيّة إن كان البحث عنها من جهة الوجود الّتى هى حيثيّة الموضوع كما هوالواقع كان العلم بها جزء من علمه وإلّا فلا . فمراد البرهان انّ ما تحت الموجود من الموجودات الخاصّة إن لم يكن البحث عنها من جهة الوجود لم يكن العلم بها جزء من علمه، وهذا لاينافى الجزئيّة لوكان البحث عنه من هذه الجهة كما هوالواقع ، إذ لووقعت محموله للموضوع كان إثباتها له من حيث أنّه موجود، ولووقعت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غيرالوجود كان إثباتها لها من جهة أنّهاموجودات لامن جهة التّخصيصات الأخرىٰ كما فى أحوال ساير الموضوعات و أنواعها إذا جعلت محمولة وأثبت لتلك الموضوعات أوموضوعه وأثبت لها عوارض أخرى .

فان قيل : كيف يعقل كون البحث عنها من جهة غيرالوجود الّتى ينفى الجزئيّة حتى يصحّ ما ذكرت من التّوجيه .

قلنا : بأنّ يثبت شىء منها للموجودات من حيث إعتبار خصوصيّته له من الإمكان أوالجوهريّة أوالعرضيّة أويثبت لها أحوال من جهة مالها من التّخصيصات كالجوهريّة والكميّة والكيفيّة وغيرذلك .

قيل : الشّيخ علّل عدم الجزئيّة بعدم ذاتيّتها له بالمعنيين مطلقا وهوينفى جوازالبحث عنها كذلك فما ذكرت من التّوجيه لايلايم تعليله .

قلنا : اذاكان البحث عنها من جهة الوجود كان إثباتها للموجود من حيث أنّها افراد له وحينئذ يكون الموجود مأخوذاً فى حدّه ويكون ذاتيّة بالمعنى الثّانى، وأمّا إن كان البحث عنها لخصوصيّة أخرىٰ لم يلزم الفرديّة حتّى يكون الموجود مأخوذا فى حدّها فلا يكون ذاتيّة بشىء من المعنيين ولايكون البحث عنها جزء من الإلٰهى الّذى موضوعه الموجود من حيث هوموجود .

ثمّ كونها ذاتيّة بهذا المعنى لاينافى كونها أعراضا ذاتيّة بالمعنى المشهور، إذ الحقّ

تلازمهما ورجوعهما إلى معنى واحد إذ مايؤخذ المعروض فى حدّه يكون عارضاً لذاته وبالعكس، لأنّ ما يلحق الشيء لذاته يكون من مقوّماته فيكون مأخوذا فى حدّه .

فإن قيل : قد تقدّم انّ الأنواع الأوّليّة أعراض ذاتيّة بالمعنى المشهور للموجود ٣ ويأتى فى دفع الأشكال الثّانى انّ الثانوية أعراض ، كذلك موضوعات المسائل أعنى بعض الموجود والعرض الذّاتى لموضوع العلم أو المسئلة يبحث عنه مطلقا فلا وجه للتقييد بحيثيّة الوجود . ٦

قلنا : التحقيق ان يكون النّوعين من الأعراض الذّاتيّة بالمعنى المشهور للموجود أوبعضه مشروط بهذا القيد ، إذ عروض الجوهر أوالعقل للموجود أوبعضه لذاته إنّما إذا أخذا بشرط الوجود وأمّا إذا أخذا باعتبار خصوصية أخرىٰ فلا وجه لعروضهما لهما لذاتهما ٩ إذ المهيّة الخاصّة الّتى لم يعتبر فيها الوجود لايمكن عروضها للموجود بذاته وهوظاهر .

فان قيل : قد يبحث فى الإلٰهى عن غير الوجود من أحوال الواجب وساير المفارقات .

قلنا : التّأمّل يعطى اعتبار التقييد هذا ماعندى فى توجيه كلام البرهان، فان صحّ ١٢ فذاك وإلّا فنردّه ولانسمعه، إذلايجب علينا التّصديق والإذعان بمابين دفّتى الشفاء أوالبرهان بلا دليل وبرهـــــان .

وأمّا الجواب عن الثّانى فهو أنّ الموضوع فى المسائل الّتى محمولاتها نوع النّوع ١٥ كمسئلة إثبات العقل أومثله مما يعرض الموجود بواسطة الأخصّ ليس نفس الموجود بل بعضه ولاريب فى أنّ العقل مثلا عرض ذاتىّ لهذا البعض الّذى جعل موضوعا و إن لم يكن عرضا ذاتيّا للموجود لأنّه بمنزلة نوع الوجود ومـا يحمل عليه عرض ذاتىّ له ، ١٨ ولو فرض موضوعيّة نفس الموجود فى بعضها فوضوعيّته من حيث تحقّقه فى ضمن البعض الّذى يكون هذا المحمول عرضا ذاتيّا له كما فى قول الطّبيعىّ : «الجسم قابل للخرق» فإنّ قبول الخرق ليس عرضا ذاتيا للجسم من حيث هو بل من حيث أنّه موضوع المسئلة أى ٢١ متحقّق فى ضمن العنصرىّ دون الفلكىّ . ففى قولنا : « الموجود عقل » ليس العقل عرضا ذاتيّا للموجود من حيث هو بل من حيث موضوعيّته للمسئلة أى من حيث تحقّقه فى ضمن

الجوهر ، ولاريب فى كون العقل من أعراضه الأوّلية ، ثمّ ما ذكر فى تعريف العرض الذّاتى من اللّحوق بأحد الطّريقين يعمّ الحمل والإنتزاع والعروض فى الخارج .
٣ والمرادهنا الأوّل دون الأخيرين ، إذ الواجب أوالعقل ليس عارضا للموجود فى الخارج ، ولامنتزعا منه بل الأمر بالعكس . ولواختصّ بالأخيرين لماكانت الفصول أعراضا ذاتيّة للجنس لأنّها ليست عارضة له فى الخارج ولامنتزعة منه لإبهامه وعدم تحصّله ، فالمراد
٦ بالعارض الذّاتى هنا هوالخارج المحمول للشّىء لذاته أومن دون التّوقّف على تخصّصه ، وإذ عرفت ذلك فلنذكر توجيهات **الجماعة** مع ما يرد عليها .

فمنها : ما تقدّم لدفع الإشكال من أنّ المراد بالعرض الذّاتى هنا غير المعنى المشهور
٩ وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنّ العوارض الذّاتيّة للموجود هوانقسامه إلى الأنواع وأحوالها لانفسها ، وإطلاق العرض الذّاتى عليها مسامحة واندفاع الإشكالين حينئذ ظاهر ، وفيه أنّ ما هو
١٢ العرض الذّاتى من الإنقسام هوالأوّلى مع انقسامه إلى الكلّى والجزئىّ بواسطة انقسامه إلى المعقول الثانى وإلى العقل والجسم والخطّ والسطح بواسطة انقسامه إلى الجوهر والكمّ وانقسامه إلى المتّصل . و أيضا كلام **الشيخ** أنّ الأعراض الذّاتيّة هى الأنواع دون
١٥ الإنقسام إليها ، وما ذكره من عدم احتياج الموجود فى انقسامه إليها إلى انقسام قبله إنّما هولبيان كونها أنواعا أوّليّة ، ولايدلّ بإحدى الثّلاث على عرضه الإنقسام مع تصريحه أوّلا بأنّ مطالبة الأمور الّتى بمنزلة الأنواع أوالعوارض . وأجيب عن الأوّل بأنّ المدّعى
١٨ عرضيّة الإنقسام إلى الأنواع دون الأمور العامّة ، فإنّها بنفسها أعراض ذاتيّة للموجود لعروضها له من دون التّوقّف على تخصّصه . وعن الثّانى بأنّ الموجود كما ينقسم إلى الأجناس ينقسم إلى ما تحتها أيضا . ويردّ على الأوّل أنّ ما ذكر من عرضيّة نفس
٢١ الأمور العامّة لاريب فى حقيّته ، ولكنّ الإشكال الثّانى لم يكن مخصوصا بالأنواع بل يعمّها أيضا لما ذكر من توقّف عروض الكلّى والجزئىّ للموجود على صيرورته معقولا ثانيا فالتعرّض لجواب الأوّل دون الثّانى غير جيّد ، فلابدّ من الجواب عنه إمّا بما ذكرناه

من أنّ الموضوع للکلّی والجزئیّ هو بعض الموجود المراد منه المعقول الثّانی وعروضهما له لذاته ظاهر ، أو بأنّ کون الموجود معقولا ثانیا هو بعینه کونها کلیّا أو جزئیّا لاتّحادهما معه جعلا ووجودا ؛ فلیس هناك عروضان حتّی یکون أحدهما واسطة للآخر أو بأنّ ٣
المعقول الثّانی لیس نوعا للموجود بل عرض ذاتیّ له . وعروض الشّیء بواسطة العرض الذّاتی لایخرجه عن العرضیّة الذّاتیّة لتوقّف الخروج علی صیرورة المعروض نوعاً متخصّص الاستعداد . ٦

ثمّ المجیب مطالب لعلّة التّفرقة حیث جعل العرضیّ الذّاتی فی الأنواع الانقسام إلیها وفی الأمور العامّة نفسها مع إشتراکهما فی أنّ کلّ واحد من کلّ منهما مع مقابله یشمل الموضوع . ٩

والجواب بأنّ التّقابل بالمعنی العرفی لایصدق علی الأنواع کما تری . وبما تقدّم من أنّ الشّامل علی سبیل التّقابل ما یکون شاملا مع مقابل واحد لایخلو من تکلّف ، ویرد علی الثّانی أنّ انقسام الموجود إلی ما تحت الأجناس بلا توسّط انقسامه إلیها ممنوع ومعه ١٢
یخرجه عن العرضیّة الذّاتیّة ، إذ الشیخ خصّص مطالب هذا العلم بما یلحقه من غیر شرط .

ومنها . ماذکره بعضهم لدفع الإشکال الثّانی وهو أنّ البحث عن غیر الأقسام الأوّلیّة لیس علی وجه کونه مسئلة بل إنّما وقع بتبعیّة بعض الأقسام الأوّلیّة ، فالبحث عن العدد ١٥
والمقدار وإثبات وجودهما من المبادی الواقعة فی طریق البحث عن وجود الکمّ الّذی هو المقولة وعن العقل بتبعیّة البحث عن الواجب باعتبار کیفیّة صدور المعلولات عنه ونسبتها إلیه وتعیین أوّل ما یصدر عنه والبحث عن الواحد لمساواته الموجود وعن الکثیر لکونه ١٨
مقابل الواحد . وأنت تعلم أنّ ذلك تکلّف بارد وارتکاب لخلاف الظّاهر ، مع أنّ هذا الاشکال لایجری فی الواحد والکثیر لکونهما من الأقسام الأوّلیّة . فلاحاجه فیهما إلی مثل هذه التّوجیهات الرکیکة . ٢١

ومنها . ما ذکره بعضهم بعد ردّ عرضیّة الإنقسام بما تقدّم وهو أنّ الشّیخ لم یجعل الإنقسام إلی الأنواع عرضا ذاتیّا بل أشار إلی أنّ البحث عن المقولات بحث عما

هو بمنزلة أنواع الموضوع وأنواع أنواعه فيكون البحث عن أحوال الموجود المطلق والبحث عن الكلّيّ والجزئيّ وأحوالها بحث عما هو بمنزلة الأعراض الذّاتيّة للموضوع.
٣ وقد تقرّر فى البرهان أنّه قد يكون موضوع المسئلة أوما هو بمنزلته عرضا ذاتيّا لموضوع العلم ، ومراده أنّ البحث عن المقولات وأنواعها بمعنى جعلها محمولات للموجود بحث عن أنواع الموجود وأنواع أنواعه لأنّها أنواعه وأنواع أنواعه، ومن المقرّر فى البرهان أنّه
٦ قد يبحث فى العلم عن نوع الموضوع ونوع نوعه ، فيجوز البحث فى الإلٰهيّ عن أنواع المقولات و إن لم يكن من عوارض نفس الموضوع وانّ البحث عن العوارض الذّاتيّة للموضوع لأنّها من عوارضه الذّاتيّة ، وقد تقرّر أنّه قد يبحث فى العلم عن أحوال العوارض
٩ الذّاتيّة للموضوع ، فأنواع المقولات وبعض الأمور العامّة وإن لم يكن من العوارض الذّاتيّة للموجود إلّا أنّ البحث عنها فى علمه جائز لما تقرّر فى البرهان .

وأنت تعلم أنّه على فرض صحّته لايدفع الإشكال الأوّل إذكون المقولات بمنزلة
١٢ الأنواع ، وصحّة البحث عنها بمنزلة الأنواع ، وصحّة البحث عنها عمّا تحتها تصريح بنقيض ما ذكره من العلم بما تحت الموجود ليس جزء من علمه فهو لدفع الثّانى ، والحقّ عدم دفعه إيّاه أيضا ، أمّا أوّلا فلأنّ ما أورد على عرضيّة الكلّيّ والجزئيّ لم يندفع به، و أمّا ثانيا
١٥ فلأنّه خلط البحث عن العوارض الذاتيّة لنوع الموضوع وعوارضه الذّاتيّة بالبحث عن وجودهما وما جوّزوه هو الأوّل أى موضوعيّة نوع الموضوع أو عوارضه الذّاتيّة وإثبات عوارضهما الذّاتيّة . والكلام هنا فى الثّانى وهو أن يجعل الموجود موضوعا وأنواعه محموله
١٨ دون العكس للزوم الإشكالات ، وحينئذ ما لم يثبت عرضيّة الأنواع لم يصحّ البحث ، وكذا الحكم فى أنواع أنواعه إذ مع موضوعيّته الموجود ومحموليّة الأجناس أو الأنواع لايكون النّوع أو العوارض الذّاتيّة موضوعا وعوارضهما محموله حتى يتحقّق ماجوّزوه
٢١ من البحث عن عوارض النّوع أو العوارض ، وأمّا ثالثا فلأنّ مراد الشيخ لو كان ذلك لما احتاج إلى ذكر عدم احتياج انقسام الموجود إلى المقولات إلى انقسام قبله فلو كان إنقسامه إلى نوع النّوع أيضا لم يضرّه لاشتراك نوع النّوع فى جواز جعله موضوع المسئلة هذا .

وقيل مرادالبعض أنّ البحث عن المقولات بمعنى جعلها محمولات للموجود لاموضوعات المسائل بحث عن أنواعه. وكذا البحث عن الكلّيّ والجزئيّ بمعنى حملها عليه بحث عن عوارضه الذّاتيّة فالبحث فى قوله: «فيكون البحث» اسم والظرف خبره أى البحث عن المقولات بحث عن أحوال الموجود بنفسه لاعمّا يتعلّق بعوارضه. و يمكن أن يكون أحوال الموجود صلة للبحث وقوله: «بحث عمّا هو بمنزلة الاعراض» خبره. وانت تعلم ان جواز ذلك فرع منصوبيّة البحث مع أنّه بالرّفع فيما رأيناه من النّسخ. ثمّ لماذكر أنّ البحث عن الكلّيّ والجزئيّ وأحوالها بحث عن عوارض الموجود والبحث عن أحوالها فرع كونهما موضوعين فذكر أنّ موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيّا لموضوع العلم. والحاصل انّ هذا البعض ذكر أنّ البحث عن مجرّد الأقسام الأوّليّة تجعلها محمولة للموجود بحث عن عوارضه ولم يتعرّض للبحث عمّا تحتها إذ ليس غرضه إلّا توجيه كلام الشيخ بما يندفع به إشكالات عرضيّة الإنقسام لاجميع ما يتوجّه عليه وهو يحصل بما ذكره، إذ بعضهم لما توهّم أنّ الشّيخ جعل الإنقسام من العوارض الذّاتيّة وأورد عليه ما أورد. فهذا البعض حمل كلام الشيخ على ما حمل ليندفع عنه ما أورد على عرضيّة الإنقسام لاجميع ما يتوجّه على جميع المحامل» انتهى. وفيه أنّه يخالف قوله: «وأنواع أنواعه» وقوله: «أحوالها» بعد قوله: «عن الكلّيّ والجزئيّ». و أيضا ما ذكره البعض من عرضيّة الإنقسام إنّما كان لدفع الاشكال الثّانى فردّه والتوجيه بمالايدفعه لغو من الكلام على ان عمدة ما أورد على عرضيّة الإنقسام هو أنّ انقسامه إلى أنواع الأنواع ومثل الكلّيّ والجزئيّ مشروط بالإنقسام الجنسيّ فلايكون عرضا ذاتيّا وهذا التّوجيه لايدفع ذلك.

والحاصل انّ محصّل الإشكال هنا أنّه قد يبحث فى هذا العلم عن أنواع المقولات ومثل الكلّيّ والجزئيّ وهى ليست من العوارض الذّاتيّة للموضوع بشىء من المعنيين لتوقّف لحوقها للموجود على تخصّصه. ولوأريد بالعرض الذّاتيّ ثانى المعنيين فعند من يرى لزومه ومساواته للموجود حينئذ لزم الإشكال فى أصل المقولات أيضا لكونهما أخصّ منه. فأجاب عنه بعضهم بأنّ المحمول هوالإنقسام دون الأقسام وهو عرض ذاتيّ له مطلقا ؛

فرد بأن انقسامه إلى ماتحت الأجناس مشروط بانقسامه إليها فلايكون عرضا ذاتيا وينافيه أيضا تمثيل الشيخ له بالمستقيم والمستدير للخط، فرد هذا الجواب وتفسير كلام الشيخ بما لايدفع الإشكال لامعنى له . فالحق أن مراد البعض ما ذكرناه وإن أورد عليه ما أورد .

ومنها، ان المبحوث عنه فى كل علم مايعرض موضوعه لذاته او لتخصصاته الذاتية كأحوال النبات والحيوان بالنسبة إلى الطبيعي دون العرضية كأحوال بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض بالنسبة إليه، وبذلك يفرق بين جزئية علم لآخر وفرعيته له ولذا حكم لجزئية علم النبات والحيوان للطبيعي و فرعية علم الطب له ، ولاريب أن المقولات و أنواعها والأمور العامة بأقسامها ممايعرض الموجود من حيث تخصصه الذاتى دون العرضي ، فيكون العلم بهاجزء من علمه . ورد بعرضيته لكل شىء فلايثبت له تخصص ذاتى ولذا لم يجعل الأمور المذكورة من أنواعه وأنواع أنواعه بل بمنزلتهما . فلوسلم ثبوته له فإن اريد به ما يحصل له لذاته من دون شرط فتخصصه بأنواع الأنواع ومثل الكلي والجزئي ليس كذلك لأنه بتوسط تخصصه بأنواع الأولية وحينئذ ما يعرضه للتخصص الأول كثوانى الأنواع ، و إن كان لتخصص ذاتى هوالتخصص بأوائلها لحصوله لذاته إلا ان ما يعرضه للتخصص الثانى كثوالثها وما تحتها يكون لتخصص عرضى فلا يجوز أن يبحث عنه فيه إلا ان يلتزم ذلك ، ويقال بانحصار البحث فيه عن الأنواع الأولية والثانوية وهوكما ترى ، و إن أريد به ماتعارف بينهم وجروا عليه من إطلاق الذاتية على كل تخصص نوعى و إن كان بالثوالث وما تحتها ففيه أن تخصص موضوع الرياضي بالمقدار وهو من الأنواع فيكون ذاتيا فيلزم جزئيته للإلهى وإن كان تخصص موضوع الطبيعي عرضا نظرا إلى عرضية الحيثية المأخوذة فيه وعدم كونها من الأنواع . وأيضا يلزم خروج البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما عن الإلهى لتوقف عروضها له إلى تخصصه بالمعقول الثانى وهو عرضي .

ومنها . ان الموجود موضوع للعلم الكلي الباحث عن الأمور العامة وأما العلم بالمفارقات فهوعلم مفرد موضوعه الذوات المجردة دون الوجود، وهذا وإن دفع الإشكالين

إلّا انّه خلاف تصریح الشیخ بأنّ الإلٰهی علم واحد موضوعه الموجود و یبحث عن المفارقات والأمور العامّة جمیعا وأیضا إثبات وجود المفارقات فیه غیر جایز إذ موضوع العلم لایثبت فیه وفی العلم الکلیّ یوجب عود الإشکالین . ۳

ومنها، ماذکره الشریف المحقق وهو أنّ موضوع الحکمة لیس أمرا واحدا هوالموجود المطلق أوالخارجیّ و إلّا لم یجز أن یبحث فیها عن أنواعها بل أمور متعدّدة هی المقولات و أنواعها متشارکة فی أمر عرضیّ هو الموجود المطلق أوالخارجیّ ومحمولاتها مایلحق کلّ واحد ۶ منها فإن اختصّ به فلا أشکال وإن عمّ غیره کالوجود ونحوه یقیّد بمایخصّصه به لئلایکون من الأحوال العامّة الغریبة . والتقیید بأنّ یقیّد المحمول بنفس الموضوع أوبالنّحو الّذی تثبت له فی الواقع فیراد من قولهم : « الواجب موجود انّه موجود بوجوده اوبوجود هو ۹ عین ذاته اومبدء الکلّ وقس علیه غیره . وهذا وإن دفع الإشکالین إلّا انّه یرد علیه أنّ التقیید بالنّحو الأوّل غیر مفید کما صرّح به الشیخ بقوله : «انّ المحمول إذا أرید تخصّصه فلا یخصّص بمجرّد النّسبة إلی الموضوع بأن یقال زید موجود بوجوده إذلافایدة ۱۲ فیه بل بوجه آخر یتعلّق به غرض علمیّ ، وبالنّحو الثّانی لایساعده البراهین، إذ مقتضاها اتّصافها بهذا المفهوم لااتّصاف کلّ واحد بمایخصّه فی الواقع» . وأیضاسبب مخالفته الجماعة وقوع البحث فی الحکمة عمّایخصّ بأنواع موضوعها أعنی الموجود وهذا آت فی سایر العلوم ۱۵ فیلزم تعدّد موضوع کلّ منها وهو باطل.

واعلم انّ سبب مخالفته إن کان مجرّد ما ذکر فکما مرّ یرد علیه النّقض لسایر العلوم والحلّ انّ قولهم : «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیّة» طیّ فی العبارة ۱۸ ومرادهم من العوارض ما یعمّ العوارض الذّاتیّة له ولنوعه ولعوارضهما الذّاتیّة فأنواعه کنفسه إن ثبت فی علم آخر فالبحث عن عوارضها الذّاتیّة لایوجب مخالفة لقواعدهم إن لم یثبت بعضها فی علم آخر ولم یکن بیّنا بنفسه فلاضیر فی إثباته اوّلا ثمّ البحث عن عوارضه ۲۱ کما فی البحث عن عوارض عوارضه و إن کان ما یرد علی خصوص الحکمة وهو أنّ موضوعها لمّا کان هو الموجود والغرض إثبات الوجود لما تحته من الأنواع والموضوع فی

جميع مسائلها نفس الموجود حتى ّ يرجع قولنا «العقل موجود» الى عكسه يكون البحث فى كلّ مسئلة عن العوارض الذّاتيّة له مع انّ بعض المحمولات ليس عرضا ذاتيّا له لتوقّف عروضه له على ان يتخصّص لم يتوجّه عليه النّقض ولم يندفع بالحلّ و إن لم يصحّ ما ذكره السيّد للإيراد الأوّل بل الجواب حينئذٍ ما ذكرناه .

ومنها . ما ذكره بعضهم لدفع الإشكال الثّاني وهو أنّ محمول العلم ومحمول المسئلة كموضوعيهما فى ثبوت الفرق ، فكما انّ موضوع العلم يرجع إليه موضوعات المسائل فكذلك محموله يرجع إليه محمولاتها ، فمثال الخرق فى الطّبيعيّ يرجع إلى انّ الجسم إمّا قابل للخرق أوغير قابل له وقبول الخرق مع عدمه عرض أوّليّ للجسم الطّبيعيّ ومثال العقل فى الإلٰهى يرجع إلى أنّ الموجود إمّا عقل أونفس أوجسم إلى غير ذٰلك حتى ينتهى إلى ما يشتمل الموجود ، وقس عليهما ساير المسائل . وفيه أنّ ارادة المتقابلات الكثيرة أو المفهوم المراد بينهما من مقابل واحد فى غاية الرّكاكة مع انّ الدليل حينئذ لايفى بالدّعوى إذ الدّليل لكلّ قضيّة إنّما يثبت مجرّد محمولها دون غيره .

ومنها ، ماذكره بعضهم لدفع الثّانى أيضا وهوان ّالموضوع لهذا العلم حقيقة هوالشيء لبعض المرجّحات المذكورة سابقا ، وفيه بعد ماتقدّم أنّ الشّيئيّة لوكانت مساوقة للوجود فلا فرق وإلّا كانت فى نفسها أمرا إعتباريّا غير صالح للموضوعيّة . وأيضا المطلوب إثبات الوجود للاشياء لاإثباتها وهذا الإسم بدون موضوعيّة الموجود على أنّ الإشكال لايندفع لابجعل الشّىء موضوعا إذ عروض بعض ما تحته له بواسطة الأخصّ فلا يكون من عوارضه الذّاتيّة .

ومنها ، ماذكره **بعض المحقّقين** وهوأنّ القول بأنّ موضوع كلّ علم مايبحث فيه عوارضه الذّاتيّة بالمعنى المعروف لايصحّ بإطلاقه ، إذ مبنى امر الموضوع وعوارضه الذّاتيّة و إفراد بعض العلوم عن بعض ليس على القطع والبرهان بل على ضرب من التّعارف والإستحسان ، والمتعارف بينهم أن يبحثوا عن أحوال الموضوع وأنواعه الأوّليّة والثّانوية حتّى يصل إليه نوع له أحوال كثيرة ، وحينئذ يجعل موضوعا لعلم خاصّ مندرج تحت العلم

ویبحث فیه عن أحواله سواء کانت الأحوال المبحوثة عنها فی العلمین من الأعراض الذّاتیّة بالمعنی المشهور لموضوعیها أم لا ، وعلی هذا فالمراد بالعرض الذّاتی لکلّ موضوع مایلحقه قبل أن یصل تخصّصه إلی حدّ الموضوعیّة لعلم آخر . ۳

فالموجود لمّا کانت له أنواع کثیرة وکان بعضها مباحث غفیرة کموضوعات العلوم الأربعة جعلت موضوعة لها وجعل البحث عن أحوال کلّ منها علما منفردا . وبقی البحث عن أحوال البواقی لقلّتها جزء من علمه أعنی الإلٰهی سواء کانت من عوارضه ۶ الذّاتیّة بالعلم المشهور أم لا ، و علیٰ هذا فأعراضه المبحوثة عنهاما یلحقه قبل أن یبلغ تخصّصه حدّ أحد الموضوعات الأربعة سواء کانت من أعراضه الذّاتیّة بالمعنی المذکور ام لا . وموضوع المنطق هی المعقولات الثّانیة من حیث الإیصال لامطلقا ، ۹ وعروض مثل الکلیّ والجزئیّ للموجود لایحتاج إلی تخصّصه بها مقیّدة بل مطلقة ، فلایرد أنّ عروض مثلها له یتوقّف علی تخصّصه بها وهی موضوع المنطق . فیکون البحث عنه خارجا عن الإلٰهی وهذا الوجه لدفع الإشکال الثّانی ، إذ مع صحّته لایدفع الأوّل کما ۱۲ لایخفی ، علی أنّ هذا **المحقّق** أنکر قول البرهان وحکم بعدم صحّته . ثمّ هذا الوجه کسوابقه فی عدم الصّحة إذ ماذکره **الجماعة** فی أمر الموضوع وعوارضه وأفراد بعض العلوم عن بعض لیس بمجرّد الإستحسان بل علیه ضرب من البرهان اللّایق بمثل هذا البیان ، فما ذکروه ۱۵ من أنّ موضوع کلّ علم یکون فیه مسلّما دلیله أنّ الموضوع مایثبت له شیء وإثبات شیء لآخر فرع إثباته ، فلوأثبت فی هذا العلم کان فی مسئلة إثباته محمولا لاموضوعا ، فلایکون موضوعا لجمیعه . وما ذکروه من کون ما یثبت له من عوارضه الذّاتیّة بالمعنی المذکور ۱۸ دلیله أنّ مسائل العلوم برهانیّة وإثبات العوارض الغریبة للشّیء لایکون برهانیّا وماعیّنوه من الأفراد مترتّب علی ما قرّروه من أمر الموضوع وعوارضه . ثمّ لوسلّم أنّ معنی الأمر فی الأمور الثّلاثة علی المقدّمات الإستحسانیّة فلاریب فی کونها ضوابط محکمة وقواعد ۲۱ متقنة روعی فیها فواید مهمّة فلا ینبغی التّخلّف عن مقتضاها فما یترایٰ من التخلّف عنه ینبغی أن یوجّه علی مالا یقدح فیها إلّا أن یحکم بجوازه لکونها إستحسانیّة کما ذکر هذا

المحقق .

ثمّ الشيخ لما عيّن موضوع هذا العلم ومطالبه أشار إلى دفع شبهة أوردت على
٣ موضوعيّة الموجود فقال : **وَلِقَائِلٍ أنْ يَقُولَ إنَّهُ إذا جُعِلَ المَوجُودُ هُوَ المَوْضُوعُ لِهَذا العِلْمِ لَمْ يَجُزْ أنْ يَكُونَ إثْبَاتُ مَبَادِى المَوجُودَاتِ فِيهِ ، لأنَّ البَحْثَ فِى كُلِّ عِلْمٍ هُوَ عَنْ لَوَاحِقِ مَوْضُوعِهِ لاعَنْ**
٦ **مَبَادِيهِ** وهذا السؤال ممكن أن يقرّر بوجوه :

الأوّل ، إنّ هذا العلم يبحث عن مبادى الموجودات أى عللها الأربع . وهى مباد للموجود المطلق أيضا إذ مبدئيّتها لجميع أفراده يستلزم مبدئيّتها له . واتّصافها بذى المبدئيّة يستلزم
٩ اتّصافه به إذ لاوجود له إلّا فى ضمنها . فالبحث عن مباديها بحث عن مباديه مع أن البحث فى كلّ علم عما يلحق الموضوع ويتاخّر عنه لاعمّا يتقدّم عليه كالمبادى .

الثّانى . إنّ الموجود المطلق من الموجودات ولو فى الذّهن . فإثبات مباديها بالمعنى المذكور
١٢ فيه يستلزم إثبات مباديه ، لأنّ مبدئيّتها يعمّ الموجودين إذ لولاها لم يتحقّق موجود ذهنيّ ولو منع العموم فلا شكّ انّ كون الخارج ظرفا لنفس الموجود بمنزلة وجوده الخارجى . وظاهر انّ المبدء مبدء له أيضا إذ به صار الخارج ظرفا لنفسه ، فإثبات مبدء الوجودات
١٥ الخارجيّة يوجب إثبات مبدء ماهو بمنزلتها . وكما لايصحّ إثبات مبادى الموضوع بحسب الوجود الخارجى فى العلم فكذلك إثبات مباديه بحسب ما هو بمنزلته إذا كان البحث عنه بهذا الإعتبار أو الأعمّ لاشتراك العلّة والتّفرقة .

١٨ الثّالث ، إنّ الإلٰهى يبحث عن جميع أفراد الموجودات ، وهى مباد لمفهوم الموجود لتوقّف تحقّقه عليها إذلا وجود له إلّا فى ضمنها فإثباتها فيه يوجب إثباته وهو غير جائز . وعلى هذا يراد بالموجودات الموجود أو يكون إضافة المبادى إليها بيانيّة أى مبادى الموجود الّتى
٢١ هى الموجودات بأجمعها . إذ الجمع المحلّى بالّلام يفيد العموم . وكان حمل ما قيل فى تحرير السؤال أنّه إذا كان لعلم موضوع له أفراد لم يجز إثبات وجود جميع تلك الأفراد فيه لاستلزامه إثبات الموضوع إذلا وجود له إلّا فى ضمنها ؛ فأراد بالموجودات جميعها فيتمّ

التقريب على هذا الوجه اظهر من حمله على الأوّل ؛ إذا المأخوذ فيه كالثالث إثبات جميع الأفراد وفى الأوّل إثبات مباديها .

ولو قيل : مراده أنّ إثبات مبادى الجميع يستلزم إثباته هو غير جائز لما ذكره ٣

قلنا : ذلك من قبيل التعمية مع أنّه لا وجه لهذا الإستلزام إذ إثبات مبادى الجميع إثبات للنقض الّذى هو تلك المبادى لا للجميع ولا محذور فيه لجواز بداهة البعض الآخر وعدم احتياجه إلى الإثبات ؛ فلا يلزم إثبات وجود الموضوع . ٦

فإن قيل : الإستلزام يثبت بالمقدّمة القابلة بأنّ ذى السّبب لايعرف إلّا بالسّبب فإذا كان إثبات مبادى الجميع بالبرهان كان إثباته أيضاً لتوقّف إثباته على إثباتها .

قلنا : البديهيّات خارجة منها وهى كثيرة فلا حاجة فى العلم بها الى العلم بمبدئها . ٩

الرّابع . إنّ كلّ علم له موضوع عامّ . يكون البحث فيه عن أفراده كلّيا اوجزئيّا لما تقرّر عندهم من عدم العبرة بالقضايا الطّبيعيّة ؛ وهذا العلم مسئلته كلّ موجود أو بعضه كذا وعلى هذا فكان المراد من قولهم لايبحث فى العلم عن مبادى موضوعه بل عن لواحقه أنّه ١٢ لايبحث فيه عن مبادى أفراد موضوعه الّتى هى موضوعات المسائل بل عن لواحقها الّتى هى محمولاتها مع أنّ هذا العلم يبحث عن مبادى أفراد موضوعه ، أعنى عللها الفاعليّة وغيرها واتّجاه الإيراد على كلّ من هذا الوجوه ظاهر فمنعه لأنّ إثبات مبادى الموجودات الخاصّة ١٥ ليس إثباتا لمبادى المطلق حتّى يلزم البحث عن مبادى الموضوع فاسد .

ثمّ الشيخ أجاب عنها بمقدّمتين اختلف النّاظرون فى أنّهما جوابان أوجواب واحد وجبلة الحال يظهر بعد شرح كلامه ، فأشار إلى الاولى بقوله : **فَالجَوَابُ عَنْ هٰذَا** ١٨ **أنَّ النَّظَرَ فِي المَبَادِي أيضاً** أى كالنظر فى الأنواع والامور العامة **هُوَ بَحْثٌ عَنْ لَوَاحِقِ هٰذَا المَوضُوعِ** أى عوارضه الذّاتيّة **لأنَّ المَوجُودَ كَونُهُ مَبْدَءً** من المبادى الأربع أوذا مبدء **غَيْرُ مقوّمٍ لَهُ** لالإمكان تحقّقه بدون المبدء كما قيل إذ لوفرض ٢١ صحّة التّسلسل واستناد كلّ موجود إلى آخر لا إلى نهاية لكان عدم التقوّم باقيا بحاله مع أنّ هذا التّعليل لايجرى فى المبدئيّة الّتى كلام الشيخ فيها و إن كان المطلوب اثبات عرضيّة

المبدئيّة وذى المبدئيّة معاو كأنّه لم يتعرّض للثّانى أحاله على الظّهور بل الظّهور خروجها عن حقيقته . واذ لم يكن مقوّماً له لم يكن من ذاتيّاته المستغنية عن الإثبات ، بل كان من عوارضه المحتاجه إليه . **وَلاَ مُمْتَنِعٌ فِيهِ** أى ولايمتنع حصوله فى الموجود حتّى يمتنع ٣ إثباته له فلا يكون من عوارضه ، **بَلْ هُوَ بِالقِيَاسِ إِلىٰ طَبِيعَةِ المَوْجُودِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ عَارِضٌ لَهُ** . وتذكير الضّمير باعتبار المضاف إليه وفى بعض النّسخ « بل هوامر بالقياس » الخ ، والمعنى حينئذ أنّه أمر متعلّق بها وقوله : « امر ممكن عارض » بيان له ولمّا ٦ بيّن كونه من العوارض أراد أن يبيّن أنّه من العوارض الذّاتيّة فقال : **وَمِنَ اللَّوَاحِقِ الخَاصَّةِ** أى الأعراض الذّاتيّة . وفى بعض النّسخ : « ومن العوارض » والمراد الذّاتيّة **لأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَعَمَّ مِنَ المَوْجُودِ فَيَلْحَقَ** كونه مبدء **غَيْرَهُ** أى غير الموجود وهو ٩ ذلك الأعمّ **لُحُوقاً أَوَّلِيّاً** فيكون عرضا ذاتيّا له لا للموجود الّذى هو الأخصّ ، إذ العارض للشّىء بواسطة الأعمّ لايكون ذاتيّا . فالحاصل أنّ العرض الذّاتىّ يجب أن لايكون خارجا عن الصّناعة بعروضه للأعمّ من موضوعها ، كما تقرّر فى البرهان ، والمبادى كذلك ١٢ ولايشعر هذا الكلام بأنّ المعروض الذّاتىّ هنا مالاواسطة له فى العروض كما ظنّ ، **وَلاَ أَيْضاً يَحْتَاجُ المَوْجُودُ** فى عروضه له **إِلىٰ أَنْ يَصِيرَ طَبِيعِيّاً أَوْ تَعْلِيمِيّاً أَوْ شَيْئاً آخَرَ** من الخلقىّ والمنطقىّ **حَتّىٰ يَعْرِضَ لَهُ** عروضا أوّليا ، فيكون عروضه للموجود بواسطة ١٥ الإخصّ فيخرج عن العرضيّة الذّاتيّة له ، وإذا لم يكن مقوّما له بل كان عارضا لابواسطة الأعمّ والأخصّ كان عرضا ذاتيّا له .

وحصّل هذه المقدّمة أنّ النّظر فى مبادى الوجود نظر فى عوارضه الذّاتيّة أو ١٨ الموجود بماهوهو ليس متقوّما بالمبدئيّة فيكون من عوارضه الذّاتيّة الّتى يلحقة لحوقا أوّليّا اذ لاشىء أعمّ منه حتّى يعرضه أوّلا ولايفتقر فى عروضه له إلى تخصّصه حتّى يخرج عن العرضيّة الذّاتيّة . ٢١

ثمّ **الشيخ** بيّن عرضيّة المبدئيّة دون ذى المبدئيّة مع أنّ مبنى الشّبهة عليه أيضاً لعدم الفرق ، إذ كلاهما يعرضان الموجود فإنّ عرض أحدهما لبعض أفراده عرض الآخر

لبعض آخر هذا . وأشار إلى الثّانية بقوله : **ثُمَّ المَبْدَءُ لَيْسَ مَبْدَءً لِلمَوجُودِ كُلِّهِ** أی لجميع الموجودات **وَإِلّا كَانَ مَبْدَءً لِنَفْسِهِ** لكونه من جملتها ، **بَلِ المَوجُودُ كُلُّهُ لا مَبْدَءَ لَهُ** أی لامبدء لكلّ واحد على طريق رفع إيجاب الكلّی ، **إنَّما المَبْدَءُ** ۳
لِلمَوجُودِ المعلول فَالمَبْدَءُ هُوَ مَبْدَءٌ لِبعْضِ المَوجُودِ فَلا يَكُونُ هذا العِلمُ يَبْحَثُ عَنْ مَبَادِی المُوجُودِ مُطْلَقاً أی عن مبادی جميع أفراد
الموجود ، بل إنّما يبحث عن مبادی بعضها . وحاصل هذه المقدّمة على طبق ما ذكره ۶
أنّ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّ منها وإلّا كان مبدء لنفسه ، فالكلّ لامبدء له وإنّما المبدء للبعض المعلول . فالمثبت فی الإلٰهی مبدء البعض والممنوع منه إثبات مبدء الكلّ ،
وعلى هذا فالمراد بالموجود كلّه فی الموضعين وبالموجود مطلقا جميع الموجودات . ۹

و قد ذكر المقدّمتين فی التعليقات على وجه أو ضح حيث قال : «كون الموجود موجودا غير كونه مبدء فإنّ كونه مبدء عارض من عوارض الموجود ونحن نثبت فی الطّبيعيّات
مبدء الحركة والحركة من عوارض موضوع العلم الطبيعی» ، ثمّ يبحث عن ذلك المبدء ۱۲
وأنّه هل هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان عارضين من عوارض العلم الطّبيعیّ
ذلك يثبت فی الإلٰهيّات مبدء الموجود ، ثمّ يبحث عنه ما ذلك المبدء هل هو جوهر أو
ليس بجوهر . وانما يثبت مبدء الموجود فی هذا العلم لما له مبدء وهو الموجود المعلول و إذا ۱۵
كان كذلك كان إثبات المبدء لبعض الموجودات لا لكلّها وهو مبدء بعض ما فی هذا العلم كما
هو فی ساير العلوم ، ثمّ إما يحمل المقدّمتان على جواب واحد كما هو الحقّ أو على جوابين كما
فعله **غياث الحكماء** وتبعه **صدر العرفاء** ، فعلى الأوّل لو حملت الشّبهة على الوجه الأخير كما ۱۸
هو الأظهر لقوله فی الجواب لم يجز إثبات مبادی الموجودات فيه ، إذ الظّاهر من الموجودات
أفراد الموضوع الّتی هی موضوعات المسائل كان الجواب صحيحا مطابقا .

وحاصل الدّفع انّ المبدئيّة وذا المبدئيّة عرض ذاتیّ للموجود فصحّ إثباتهما له ۲۱
وما منعوه من البحث عن مبادی افراد الموضوع هو البحث عن مبادی للتّعليل المذكور ،
والمثبت هنا مبادی بعضها وهو الموجود المعلول . فما وقع من البحث عن المبدء هنا لا يخالف

قول **الجماعة** ولايكون بحثا عن غيرالعرض الذّاتى . ولوحملت على أحد الثّلاثة الأوّل لم يتمّ الجواب على التّحقيق ، إذلو جعل جوابا للأوّل كان حاصله بعد جعل الوصفين عرضا ذاتيّا للموجود انّ مبادى الموجودات أعنى العلل الإولى ليست مبادى كلّ واحد منها للتّعليل المذكور ، بل مبدئيّتها للموجود المعلول فلا يلزم مبدئيّتها للموجود المطلق ، إذ ملزوم ثبوت الوصفين له ثبوتهما للكلّ دون البعض ، وما يبحث عنه فى العلم هوالثّانى لا الأوّل فلا يكون فيه بحث عن مباديه .

وفيه أنّ الثّانى أيضا ملزوم له لتحقّق المطلق فى ضمن البعض على أنّه فى ضمن كلّ فرد حتّى الواجب معلول لعدم معلوليّة بعض أفراده لايدفع ثبوت المبادى له ، ولوجعل جوابا للثّانى كان حاصله أنّ ثبوت المبدء لكلّ من الموجودات العينيّة والذّهنيّة غيرلازم ، إنّما المسلّم ثبوته للبعض المعلول فلا يلزم ثبوته للمطلق . وردّ بكونه منه إذ معلوليّته بحسب وجوده أوظرفية الخارج لنفسه ضروريّة فقوله : « الموجود كلّه لامبدء له » إنّما يستقيم فى جميع الأفراد لكون الواجب منها لافى المطلق لعدم تحقّقه بدونه ولوفيه ، وبذلك يندفع ما قيل أنّ منشاء الشّبهة الخلط من الطّبيعة من حيث هى هى والفرد أوالطّبيعة من حيث الإطلاق ومعلوليّة الأخيرين لايوجب معلوليّة الاولى ، إذ لولم يكن معلوله كيف يصير الذّهن أوالخارج ظرفا لها ، ولوكان جوابا للثّالث كان حاصله أنّ مبادى الموجود المطلق أى أفراد الموجودات ليست مبادى لكلّه وإلّالازم مبدئيّته لنفسه اذ مبدئيّة الأفراد باعتبار وجودها . ففرض المبدئيّة كلّها يوجب فرضها لكلّه فلوفرض له المعلوليّة أيضا لزم الدّور ، فيجب أن يكون العليّة لبعضه والمعلوليّة لبعضه وعلى هذا يكون المراد بالموجود كلّه هو المطلق ، وفيه أنّ المطلق معلول لكلّه إذ المراد به هوالمشترك الإنتزاعى من الأفراد وهى علله ، حتّى انّ الواجب علّة لما ينتزع منه ولامعنى لمبدئيّته لاعتباريّته وعدم تحصّله ، وعلى هذا لوفرض عدم معلوليّته لم يلزم مبدئيّته لنفسه إذ مالايصلح للعلّيّة مطلقا كيف يكون علّة لنفسه ، فالعلّيّة إنّما هى للأفراد ، ثمّ لوسلّم كونه طبيعة محصّلة كالإنسانيّة فلانسلّم استقلاله بالوجود الخارجىّ ، إذ تحرير النّزاع فى وجود الطّبيعىّ بعد الوفاق على عدم مغايرة وجوده

لوجود الأشخاص أنّه هل هوموجود بوجودها حتّى يتعدّد الموجود ويتّحد الوجود إذلا
وجود له إلّا فى الذّهن والوجود الخارجى لافراده فقط . وعلى هذا لوكان المطلق طبيعة
موجودة لكان موجودا بوجودكلّ فرد حتّى يتعدّد وجودها بتعدّد أفراده ؛ وحينئذ ٣
يكون السّبق والعليّة ومقابلاهما حقيقة للأفراد وكذا التّعدد والتّبعّض وساير الأحكام
ولايتّصف الطّبيعة فى نفسها مع قطع النّظر عنها بشىء منها إلّا تجوّزا وحينئذ لايلزم من
اتّصافها بالمقابلات محذور الدّور . ٦

قيل : لوكان للمطلق مبدء يبحث عنه فى الإلهى صدق وقوع البحث عن مبدء
الموضوع وهو أيضا غيرجايز كما نقيضه الثلاثة الأوّل من تقادير السّؤال فكيف لم‌يتعرّض
الشيخ لدفعه وماجوابه ؟ ٩

قلنا : عدم الجواز فى الموضوع النّظرى دون البديهىّ إذاللّازم من كون الموضوع
مسلّما فى علمه أن لايثبت فيه نفسه ، وما يتوقّف عليه إثباته من مقوّمات ماهيّته ومبادى
وجوده ، والتّوقّف إنّما هوفى الأوّل إذكلّ نظرىّ ذى سبب لايعرف إلّا بالسّبب ، ١٢
فلابدّ فيه أن يعرف أوّلا بأسبابه ومباديه فى غيرعلمه ، ثم يبحث عنه فى علمه . وأمّاالثّانى
كالموجود المطلق فلا يتوقّف العلم به على العلم بمباديه ، فلامانع بعد أخذه فى العلم مسلّما
من إثبات مباديه بأن يجعل موضوعا للمسئلة ويحمل عليه ذوالمبدئية . ولظهور ذلك لم ١٥
يتعرّض الشيخ له .

لايقال ، على هذا لايرد السّؤال بالوجه الأخير أيضا ، إذ مع بداهة الموضوع يكون
موضوعات المسائل مثله فيجوز أن يبحث عن مباديها ولاحاجة إلى الجواب بالتّخصيص ١٨
المذكور . نعم . مع نظريّته لايجوز ذلك لوقوعه موضوعا لبعضها فلا يصحّ أن يثبت
فيه مبدئه لتوقّف العلم به على العلم به ، إذ بداهة الموجود لايستلزم بداهة جميع أفراده حتّى
يجرى فيها ما ذكر ، لأنّ أكثر أفراده نظرىّ الحقيقة والوجود ، ويتوقّف العلم به على العلم ٢١
بمقوّمات ماهيّته ومبادى وجوده ، على أنّ مبنى السّؤال على الواقع ، فإنّ الموضوع
الشّامل لكلّ شىء يمتنع إثبات المبدء لجميع أفراده لأنّه من جملتها ، ولذا أجيب بمنع البحث

عن مبادى الكلّ معلّلا بعدم المبدء له وإلّا لزم الدّور . نعمّ ، لوفرض صحّة التّسلسل واستنادكل موجود إلى مبدء لاإلى النّهاية لصحّ البحث عن مبادى الكلّ بعنوان أنّ كلّ
٣ موجود له مبدء هذا. وأمّا على الثّانى أى جعل المقدّمتين جوابين فلا يتمّ شىءمنهماعلى شىء من التّقادير ، إذ محصّل السّؤال أنّ إثبات مبادى الموجودات فى هذا العلم غير جايز لما ذكره ، فالجواب بمجرّد أنّ المبدئيّة وذا المبدئيّة من عوارض الموجود غير مفيد ، إذ
٦ البحث عنها على أىّ تقدير واقع والممنوع لايخصّ عنوان أنّ مبدء الموضوع أو فرده موجودة ، بل يعمّ عنوان أنّ أحدهما ذومبدء بمجرّد بيان عرضيّة الوصفين لايدفع المنع عن البحث المذكور ، على أنّ المبادى لوكانت مبادى الكلّ لم يكن لاحقة متاخّرة فلا
٩ تثبت عرضيّتها ، وفيه نظر يعرف مما سبق ، وبالجمله لابدّ من ضمّ مقدّمة الثّانية ، وهى وحدها أيضا غيركافية ، إذكل ما يبحث عنه فى العلم لابدّ من اتّصافه بالعرضيّة وعدم المبدئيّة للموضوع ، وربّما توهّم أنّ المبادى فاقد الأمرين فلابدّ فى الجواب من إثباتهما معا .
١٢ **تذنيب** : اعلم ان **العارف الشيرازى** قد أورد فى المقام أبحاثا متفرّعة على جعله المقدّمتين جوابين وعلى ما اعتقده من أنّ للموجود المطلق معنى ليس بمعنى العامّ العرضّى الإعتبارى ولا بمعنى الطّبيعة المشتركة المحصّلة كالإنسانيّة ، وحكم بموجوديّته ومنشأيتّه للآثار بنفسه مع
١٥ قطع النّظر عن الأفراد . وتوضيح ذلك كما ذكره فى كتبه للموجود ثلاث مراتب : الوجود المنزّه عن التّعلّق بالغير والمجرّد عن الإطلاق والقيد وهو مبدء الكلّ ، والوجود المقيّد المتعلّق بغيره وهوالممكن الموجود بجميع اقسامه ومراتبه ، والوجود المنبسط المتعيّن
١٨ الّذى ليس من المفهومات العامّة الإعتباريّة وليس شموله وانبساطه كعموم الكلّيّات الطّبيعيّة ولاخصوصيّته كخصوصيّة الأشخاص الجزئيّة ، بل على نحو آخر يعرفه **العارفون** وهوالصّادر الأوّل عن أوّل العلل وأصل العالم وحياته وهوالمطلق الّذى حكم بكونه موجودا
٢١ ومبدء للآثار . وأنت تعلم أنّه ليس على إثباته دليل ولامن طريق النّظر إليه سبيل ، وعلى أىّ تقدير لابدّ لنا من التّعرّض لهذه الأبحاث والإشارة إلى ما فيها من حقيقة الحال .

فمنها ، إنّه وجّه جواب الإوّل بعدماعلّل عرضيّة مبادى الموجود المطلق بإمكان تحققّه

بدون مبدء كما فى الواجب بأنّ ذلك لاينافى افتقاره . إذ اللّازم منه كونه مبدء وذامبدء، وهذا لايمتنع فى الطّبيعة الواحدة لجوازاتّصافها بالمتقابلات . وإنّما يمتنع فى الواحد بالعدد فلايلزم مبدئيّة الشّیء لنفسه . والحاصل أنّ الموجود المطلق له وحدة عموميّة ليس كوحدة الأشخاص فيجوزان يجتمع فيه المتقابلات ويكون المتقدّم عليه من لواحقه المتأخّرة ، بل هو بذاته متقدّم و متأخّر وسابق ولاحق ومن حيث هو موجود مطلق أى مع اعتبار هذه الحيثيّة غير معلول وبدونه معلول ، وفيه انظار :

الأوّل ، انّ جواز اتّصافه بالوصفين غير دافع ولامصحّح لوقوع ماهو الممنوع أعنى البحث عن مبدئه فى هذا العلم . إذ وقوعه بعنوان أنّ الموضوع أو فرده ذومبدء قطعیّ وكونه بعنوان انّ مبدئه موجود غير لازم ، فاحتمال المنع ساقط وكون الحكم فى سايرالعلوم كذلك يورث القطع هنا أيضا بذلك .

الثّانی . إن أراد باتّصاف الطّبيعة بالمتقابلات اتّصافها بها بنفسها ومن حيث الإطلاق كماهو صريح قوله : «بل الموجود بذاته يتقدّم» الخ فجوازه ممنوع كما يأتى ، وإن اراد اتّصافها بها بتبعيّة الأفراد ومن حيث تقييدها بكونها فى ضمنها فالجواز ممنوع إلّا انّ المتّصف حقيقة حينئذ هوالأفراد لاالطّبيعة .

الثّالث ، إنّ حمل الموجود المطلق الّذى هوالموضوع والبحث عن مبدئه بحث عن عوارضه على الطّبيعة الذّاتيـة أوالمنبسط غيرجايز ، إذ لم‌يثبت تحقّقهما ولم يقل به **الجماعة** وليس منهما أثر فى كلام **أهل الصّناعة** وعلى المنتزع صحيح ولكن لايصحّ ماذكره من جواز اتّصافه بالمبدئية وإمكان تحقّقه بلا مبدء واتّصافه بالمتقابلات لذاته .

الرّابع . ان عرضيّة المبادى لايتوقّف على التّعليل المذكور ، إذ لو فرض صحّة التّسلسل وعدم انتهاء إلى الواجب تعالى عن ذلك لكان عروضها باقيا بحاله ، ويؤيّد ذلك تصريح **الشيخ** بعروض المبدئيّة مع أنّ تعليل المذكور إنّما يثبت عرضيّة الثّانى دون الأوّل وما ذكره **الشيخ** يثبت عرضيّتهما . فالصّواب أن يكتفى به .

ومنها ، إنّه قال فى شرح المقدّمة الثّانية ، هذا جواب آخر عن السّؤال مبناه على

تخصيص ذى المبدئيّة ببعض الموجودات ولاحاجة إليه لماذكره من ثبوته للمطلق المطلق عن الإطلاق مطلقا وعدم ثبوته للمطلق المقيّد به مطلقا، وهذا التّخصيص تكلّف لإطلاق البحث
٣ عن المبادى وعدم التّقييد بكونها مبادى البعض على أنّ البحث عن المقيّد بحث عن المطلق. إذ مبدء بعض الوجود مبدء له إن أخذ مطلقالامقيّدا بالإطلاق، فإنّ كونه موضوعا للعلم لاينافيه كون مباديه من عوارضه إذ المبدء حتميقة للأفراد وهى من عوارض الطّبيعة
٦ وعرضيّتها يوجب عرضيّته لكونه منها، ومالامبدء له هوطبيعة الموجود من حيث هى هى حتّى لوفرض استنادكلّ موجود إلى مبدء لاإلى النّهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه، فالبحث عن مبادى أفراد المطلق جائز مطلقا، نعم، يمتنع البحث عن
٩ مبادى ماهيّته إذلا مبدء له ولاماهيّة لأنّه بسيط وفيه أنظار :

ا، إنّ كونه جواب آخر قد عرفت حاله.

ب، إنّ ماذكره من التّخصيص لازم، إذ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّها وإلّا
١٢ كان مبدء للواجب تعالى، فاختصاص مبدئيّته للبعض المعلول ضرورىّ، وماذكره لنفى الحاجة إليه فاسد إذ المطلق بمعنى العام العرضىّ معلول مطلقا وبالمعنيين الإخيرين لم يثبت دليل على تحقّقه حتّى ينظر فى صحّة ماذكره من الفرق، نعم، يمكن تصحيحه بالإرجاع إلى كلام
١٥ الشيخ بارادة بعض الموجودات من المطلق منه المطلق وكلّها من المقيّد نظراً إلى ثبوت الإستلزام حتّى يرجع محصّله إلى أنّ المبادى ليست مبادى للموجود بماهوموجود بل هى لواحقه، وإنّما هى مباد لبعض الموجودات وحينئذ يكون تعليله عين نقيض مطلوبه، وماذكره لكونه
١٨ تكلّفا لاوجه له إذ المراد أنّ مايبحث عنه من مبادى الموجودات هى مبادى بعضها فى الواقع وما يمتنع أن يبحث عنه هى مبادى كلّها وهذا لايستلزم وجوب التّقييد لفظا، إذ ظهور اعتباره نظرا إلى استحالة وجودها على وجه الإطلاق بمعنى التّعميم اغنى عن التّصريح به،
٢١ وعلى هذا لوأراد بإطلاق البحث تعميمه منعناه لامتناعه، ولوأراد به فى الجملة فلاينافى التقييد.

ج، إنّ وقوع البحث عن المطلق بتبعية البحث عن المقيّد مؤكّد لكون البحث حقيقة عن الأفراد فاتّصاف المطلق حينئذ بالمتقابلات يرجع إلى اتّصافها بها على أنّ مبدئيّة

مبدء البعض للكلّ إنّما يصلح دليلا لعدم صحّة التّخصّص لالعدم الحاجة .

د. إنّ المعلّل لقوله: «فإنّ كونه موضوعا» الخ غيرمعلوم ولعلّ «الفاء» للتعقّب والغرض دفع توهّم أنّ المبدء كيف يكون من العوارض . ٣

هـ. قد عرفت انّ البحث عن مبدء جميع أفراد الموضوع كالبحث عن مبدئه فى عدم الجواز بل الأوّل أولى به لما ذكر أنّ المسئلة إمّا كلّيّة أو جزئيّة فالافراد بمباديها لابدّ أن يكون مسلّمة ويكون البحث عن لواحقها . ٦

و. ما ذكره من عدم معلوليّة المطلق مع معلوليّة أفراده غير معقول، اذ مفهوم العامّ معلول الأفراد أو علّتها .

قيل: لعلّه مبنىّ على أنّ الكلّىّ لامعنى لاحتياجه سوى احتياج أفراده . ٩

قلنا: على هذا ينتفى المبادى عن الموضوعات الكلّيّة فنفى البحث عن مبدء الموضوع يرجع إلى نفيه عن جميع أفراده كما حملنا كلام الشيخ عليه فيبطل ما ذكره . والفرق فى ذلك بين الوجود وغيره بتأتّى ما ذكره فيه لانجد إليه سبيلا . وكانّه حمل المطلق على ١٢ المنبسط . ولا أدرى كيف يجتمع ذلك مع مذهب الجماعة .

ز. لايجب أن يقال لايجوز البحث عن مبادى ماهيّة الوجود حتّى يقال لاماهيّة له بل عن الوجود فقوله : «ولاماهيّة له» لاوجه له . ١٥

ح. التركيب يعتبر فى الماهيّة فتعليل عدمها بالبساطة عليل .

فان قيل : نفيها لنفى المبدء عنه لتعلّق العلّيّة عنده بها دون الوجود .

قلنا: هذا مع كونه خلاف العبارة يرد عليه أنّ أفراد الوجود إن كانت عنده ١٨ وجودات لزم عدم معلوليّتها كالوجود نفسه وهو خلاف تصريحه وان كانت ماهيّات لم يصحّ كونها أفراد الوجود. ثمّ ماذكره من كون المبادى لأفراد الوجود وعروضها يدلّ على أنّ المسئلة عنده بعض الموجود واجب أو عقل مثلا لابعضه مبدء أو ذو مبدء، وهذا وإن ٢١ صحّ وكان البحث حينئذ من عوارض الموجود إذ العقل من عوارضه من حيث كونه خارجا عنه محمولا عليه إلّا انّ الظّاهر من كلام الشيخ هو الثّانى .

ومنها، أنّه أورد على قوله: « وإلّا كان مبدء لنفسه » بأنّ هذا إذا كان واحدا بالعدد والمبحوث عنه من المبادى ليس على هذا الوجه ، فلو فرض انّ لكلّ وجود مبدء لم يلزم منه إلّا التّسلسل لاكون شيء مبدءً لنفسه . وحاصله بعد اخذ الموجود بمعنى المطلق أنّ كونه ذامبدء لايوجب مبدئيّة الواحد بالعدد لنفسه . بل اللّازم أن يكون من حيث تحقّقه فى فرد مبدء لنفسه من حيث تحقّقه فى فرد آخر فيرجع إلى مبدئيّة كلّ موجود لآخر، واللّازم منه التّسلسل دون الدّور . وقد عرفت انّ المراد بالموجود كلّه فى كلامه كلّ الموجودات دون المطلق ، وحينئذ لوكان له مبدء لزم الدّور ، إذ محصل السّؤال على الوجه الرّابع أنّه يبحث فى الإلٰهى عن مبادى الموجودات كالواجب والعقول . وقد يقرّر أنّه لايبحث فى العلم عن مبادى أفراد موضوعه فأجاب بأنّها ليست مبادى كلّها وإلّا كان الشّيء مبدء لنفسه أومبدئية الواجب للكلّ يوجب مبدئيّته لنفسه أيضا فالبحث فيه عن مبدء البعض سواء كان بعنوان أنّ بعض الموجود واجب أو عقل أو بعضه مبدء أو ذومبدء أوالواجب مبدء وعلى هذا لاوجه لما ذكره .

ومنها، أنّه أورد على قوله: «فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا» بأنّه يبحث عنها من حيث انّها مباد مطلقا، فإنّ الموجود مطلقا لوا متنع عن المعلوليّة لذاته لما تحقّق موجود معلول ، إنّما الممتنع عنها بعض خصوصيّات الوجود لاطبيعة الوجود مطلقا . وفيه أنّ مراده بالموجود مطلقا جميع الموجودات فلا إيراد على أنّ حمله على المطلق من حيث أنّه مطلق جائز عنده إذ المبدء ليس مبدء له بزعمه .

فان قيل: عدم مبدئيّة المبدء له لايتوقّف على مبدئيّته للبعض إذ مع مبدئيّته للكلّ أيضا يمكن عدم مبدئيّته .

قلنا: هذا ما أورده أوّلا من عدم الحاجة إلى التّخصيص إذ محصّله ليس إلّا ذلك .

تتميم : يتعلّق بالمقام ما ذكره **الخفرى** فى إثبات الواجب بلا استعانة ببطلان التّسلسل بأنّه على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدّور إذ تحقّق موجود مّا يتوقّف على إيجاد مّا ؛ لأنّ وجود الممكن إنّما يتحقّق بالإيجاد وتحقّق إيجاد مّا يتوقّف

أیضا علی تحقّق موجود مّا، لأنّ الشّیء مالم یوجد لم یوجد. وقال أیضا فی وجه آخر لیس للموجود المطلق من حیث هوموجود مبدء وإلّا لزم تقدّم الشّیء علی نفسه. وبذلک یثبت وجود الواجب بالذّات ووجه التّعلّق أنّه لوحمل موجود مّا والموجود المطلق علی ما حمل علیه الموجود کلّه فی کلام الشیخ أعنی جمیع الموجودات تمّ الوجهان بملاحظة المقدّمة الّتی ادّعاها وبنی تمامیّة الوجوه الّتی ذکرها علیها، وهی أنّ مجموع الممکنات فی حکم ممکن واحد فی جواز طریان العدم علیها. والظّاهر استلزام ملاحظتها هذا الحمل فمن علّق تمامیّة الوجهین علی مجرّدها أراد ماذکرناه ولوحملا علی العام العرضیّ ورد علی الوجه الأوّل بأنّ اللّازم علی التّقدیر المذکور التّسلسل لاالدّور. وقیل اللّازم الدّور إلّا انّه غیر مستحیل إذ المحال توقّف الشّیء بعینه علی ما یتوقّف بعینه علیه لاستلزامه سبق واحد بعینه علی نفسه، وأمّا الواحد بالعموم فذلک الدّور وذلک التّقدّم له علی نفسه فغیر محال. إذ الوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع هی الشّخصیّة لاغیرها لجواز صدق المتقابلین علی موضوع له وحدة معنویّة لاعددیّة، ولذا لادور فی توقّف الحیوان علی المنی وعکسه، والدجاجة علی البیض وعکسه، والحیوان علی الحیوان المتوقّف علیه لاختلاف الحیثیّة، والظاهر رجوع الثّانی إلی الأوّل إذلا محصّل لماذکره من الدّور الجایز سوی التّسلسل.

وقیل مبنی الأوّل علی عدم صلاحیة الموجود للعلّیة لاعتباریتّه کما هوالظاهر فیتوقّف کلّ فرد منه علی إیجاد صدر من فرد سبقه وهذا الإیجاد علیه فیلزم التّسلسل إذ مفهوم الموجود حینئذ لایقع إلّامعلولا ولیس له علّیة حتّی یلزم الدّور. ومبنی الثانی علی صلاحیتّه لها بأن یکون طبیعة محصّلة لهامنشائیة الآثار فی ضمن الأفراد فیکون علّیتّها فی ضمن فرد ومعلولیّتها فی ضمن آخر وهذا دور غیر مستحیل. وفیه کما مرّ أنّ المعقول من مفهوم الموجود هوالعامّ المنتزع دون الطّبیعة الذاتیّة فلیس له تحصّل وعلّیّة. ولوسلّم فلیس التّقدّم والعلّیة وما یقابلها فی نفس الطبیعة حتّی یلزم الدّور لأنّه توقّف الشّیء علی مایتوقّف علیه من جهة واحدة وهو محال مطلقا سواء کان فی الواحد بالعدد أوالعموم لاشتراک المحذور إذ العقل کما ینقض فی شخص واحد من تجویز تقدّمه علی نفسه فکذا الطّبیعة الواحدة من حیث هی

هى مع قطع النّظر عن الأفراد . نعم تحقّق تقدّمها فى فرد على تحقّقها فى آخر جايز إلّا أنّ التّقدّم والسّبق والعلّية ومقابلاتها حينئذ فى الحقيقة للأفراد دون الطّبيعة من حيث ٣ هى هى ، فالّلازم على التّقدير المذكور التّسلسل لاالدّور الجايز بزعمه. وما ذكره من أنّ الوحدة المعتبرة الخ ففيه أنّ المحال صدق المتقابلين على شىء واحد من جهة واحدة سواء كان واحدا بالشّخص أوالعموم ، ولذا لايصدق بالنّوع والانواع على طبيعة الإنسان من ٦ حيث هى مع عموم وحدتها ، فظهر أنّ الحقّ عدم دور فى المبحث وفى الامثلة المذكورة . والّلازم على فرض عدم الواجب التّسلسل . ولذلك يظهر أنّ اتّصاف الطّبيعة الواحدة من حيث تحقّقها فى ضمن الأفراد المتعدّدة جايز ومن حيث هى هى مع قطع النّظر عنها غير ٩ جايز كالواحد بالعدد .

ثمّ الوجه الثّانى كالأوّل فى الصّحة ان حمل الموجود المطلق فيه على جميع الموجودات ولزوم التسلسل دون الدّوران حمل على العامّ العرضى . وأورد عليه بأنّه إن أراد أنّه ١٢ مع اعتبار الحيثيّة المذكورة لامبدء له فمسلّم إلّا انّه ليس لازما من فرضَى الواجب ومعلوليّة كلّ موجود ، و إن أراد انّ الموصوف بها لامبدء له فممنوع لأنّه ينقسم إلى العلّة والمعلول والمقسم يصدق على كلّ قسم فالمطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم ١٥ يصدق عليه بقيد الاطلاق أوالعموم ، وفيه بعد ما من علم الحمل الّذى لااتّجاه معه لأمثال هذه الإيرادات ما تقدّم من معلوليّة المطلق ، و إن اخذت الحيثيّة جزء له ، إذ المراد به العامّ المنتزع وحمله على المنبسط ، قد عرفت حاله .

١٨ وأيضا المطلق من حيث هو عند المورد موجود لامبدء له وهذا يثبت وجود الواجب والخفرى لم يزد على ذلك ، وماذكره من أنّه غير لازم الفرضين لاوجه له لأنّه ما ادّعى لزومه منهما بل ادّعى مجرّد أنّ المطلق لامبدء له وبذلك يثبت وجود الواجب .

٢١ نعم ، يمكن أن يورد عليه بأنّ المطلق بقيد الإطلاق و إن لم يكن له مبدء إلّا أنّ فرض ثبوته له لايوجب تقدّم الشّىء على نفسه لانّ عدمه لازم الفرضين . و يمكن دفعه أيضا بأنّ الموجود من حيث هو مع قطع النّظر عن الفرد إذا كان له مبدء موجود فإمّا

يكون عينه أو الموجود فی ضمنه أو الموجودية بدون ذلك لامعنى له، وعلى التقديرين يلزم تقدم الشیء على نفسه .

٣ قيل : هذا التقدم دور غير مستحيل كما تقدم فی الأمثلة المذكورة .

قلنا : بعد ماتقدم أنه كما مر ان يكون تقدم الطبيعة لفرد وتأخرها لآخر، وهنا التقدم والتأخر لنفسها .

٦ قيل : أم على العينية دون الضمنية إذ حينئذ ليست العلة والمعلولية للطبيعة من حيث هی هی بل الثانية لها والاولى للطبيعية من حيث وجودها بوجود الفرد أو الفرد نفسه .

٩ قلنا : معلولية الطبيعة من حيث هی كافيه للزوم الدور المستحيل وان كانت العلية لما ذكر لإيجابه تقدم طبيعة واحدة على نفسها وحصولها قبل حصولها ، ولو قيل المراد أن الطبيعة فی نفسها لايتصف بشیء من التقدم والتأخر إذلامعنى لاحتياجها إلى ١٢ الأفراد سوى احتياج أفرادها إليه انهدم بنيان ماذكره وتعين الحمل المذكور لكلام الخفری و رجع إلى كلام الشيخ من عدم المبادی لشیء من الموضوعات الكلية ورجوع ما نفوه من البحث عن مبادی الموضوع إلى البحث عن مبادی جميع أفراده .

١٥ فإن قيل: تحقق الوجود بهذا المعنى لعلة لم يكن بديهيا وكان إثباته بعد إثبات الواجب فلايجوز التمسك به فی إثباته .

قلنا : فحينئذ لايجوز أن يجعل موضوعا للإلهی الذی يجب بداهة موضوعه ١٨ فلابد للمورد من أن يلتزم بداهته أو يجعل موضوعه العام المنتزع وحيئذ لايصح ماذكره من عدم المبدء لموضوعه ، و إنما أطلنا الكلام فی المقام لماصب عليه من الأوهام والله الموفق لنيل المرام .

٢١ ولما بين أن هذا العلم لايبحث عن مبادی جميع أفراد الموضوع أشار إلى بحثه عن بعضها بقوله : **بَلْ إنَّما يَبْحَثُ عَنْ مَبَادِیْ بَعْضِ مَا فِيهِ** أی فی هذا العلم وهو الموجود المعلول الذی بعض أفراده **كَسَايِرِ الْعُلُومِ الجُزْئِيَّةِ** ، فإنها أيضا لايبحث

عن مبادى جميع أفراد الموضوع و إلّا كانت مبادى لنفسها ضرورة كونها من أفراده، بل عن مبادى بعضها وهوالّذى بعد تلك المبادى وجوداً و بحثا . فالمبادى المثبتة فى الطّبيعىّ ليست مبادى أفراد الجسم بأسرها و إلّا كانت مبادى أنفسها لأنّها أيضا من الأفراد بل مبادى بعضها ، فإنّه يبحث عن الأجسام البسيطة وهى مبادى المركّبة وعن الحيوان وهو مبدء الإنسان وعن مبدء المتحرّك من حيث أنّه متحرّك إلى غير ذلك والجميع من أفراد الموضوع ، فهذا العلم يشارك سائر العلوم فى البحث عن مبادى بعض أفراد الموضوع دون جميعها ويفارقها فى عدم مبدء للجميع فيه ووجوده فيها ، وإن لم يبحث عنه فيها بل فى علم آخر ، وعلى هذا يتحقّق المماثلة فى معنى المبادى، إذ المراد بها فيه وفيها العلل الواقعيّة لاالواقعيّة فيه والعلميّة فيها وفى المبحوث عنه وهومبادى الأفراد وفى كيفيّة البحث وهو البحث عن مبادى البعض دون الكلّ .

ويمكن حمل المشبّه به على معنى بقيد المماثلة فى الأخير دون الأوّلين بأن يقال المراد أنّ هذا العلم يبحث عن مبادى بعض أفراد الموضوع دون كلّها كما انّ سائر العلوم يبحث عن مبادى بعض مسائلها دون كلّها ، فإنّ مسائلها بعضها مبدء للبعض أى من علل العلميّة دون الواقعيّة ، إذ علّية مسئلة لأخرىٰ بمعنى التوقّف فى البحث والإثبات دون الوجود والثّبوت . ولايجوز أن يبحث شىء منها عن مبادى جميع مسائله بأن يثبتها و يبرهن على وجودها وإلّا لازم الدّور إذ كلّ مبدء بهذا المعنى من المسائل فتحقّق مبادى الكلّ يتوقّف على وجود مسئلة أومسائل يكون من المبادى المشتركة لجميع مسائل العلم ولكونها من مسئلة يكون مبادى أنفسها وإلّا لم يكن مبادى الكلّ . فالبحث فى كلّ منها إنّما يقع عن مبادى بعض مسائله بأن يبرهن على بعض المسائل الّتى يتوقّف عليه بعض آخر من حيث التّعليم والإثبات ، فيثبت مبادى الأخصّ فى مباحث الأعمّ كإثبات الجسم الفلكىّ فى السّماع الطّبيعى أى حيث ينظر فى الجسم على الإطلاق. وهذا الإثبات مسئلة يكون مبدء للمسائل المثبتة لأحواله وهى واقعة فى مباحث النّظر فى أحوال الجسم المخصوص . ثم هذه المبادى يكون بيّنة أومبيّنة فى علم آخر فلا يبحث عن مباديها فى هذا العلم . وعلى هذا كما أشير إليه

يكون المراد بالتّشبيه مجرّد المماثلة فی كيفيّة البحث ، أی وقوع البحث عن مبادی البعض دون الكلّ لافی المبحوث عنه ، لأنّه فی الإلٰهی مبادی أفراد الموضوع وفی ساير العلوم مبادی المسائل ، ولا فی‌حقيقة المبادی لأنّها فيه بمعنی العلل الواقعيّة وفيها بمعنی العلل العلميّة ، فالتّشبيه علی الأوّل للتّمثيل وعلی الثّانی للتّنظير هـــذا . ٣

وقال العارف الشيرازی فی‌شرح التشبيه هذا مثال عنده لوقوع البحث عن‌مبادی بعض أفراد الموضوع لاكلّها ، وعندنا لوقوعه عن كلّ منها وللموضوع أيضا مطلقا لامن حيث حقيقة المشتركة بين موضوعات المسائل حذرا عن لزوم البحث عن مبادی الموضوع من‌حيث هوموضوع ، ولذا تری‌يبحث كتاب الحيوان من‌مباد مشتركة لكلّ فرد ككون كلّ حيوان يتولّد عن‌مثله أوغيرمثله ، فإنّ التولّد عن‌أحدهما مبدء وجود كلّ فرد منه وكلّ حيوان له مبدء حركة أراديّة فإن هذا المبدء جزء من الحيوان مطلقا و إن لم يكن جزء ومبدء له من حيث هوحيوان و إلّا لزم المحذور المذكور . وفيه أنّ معلوليّة كلّ فرد من الحيوان مع عدم معلوليّة طبيعته المشتركة ممّالا يعقل ، ولوأرجع افتقار الطّبيعة إلی‌افتقارالأفراد بطل كلامه ورجع إلی قول الشيخ كما ذكر مرارا . ولايخفی انّه كان إلی‌هنا يجری هذا الحكم وهذا التّفرقة فی الموجود المطلق ، ولاعترافه بأنّ حقيقته مجهولة غيرمعقولة ومخالفة لساير الماهيّات كان من المحتمل عندنا أن يكون له‌وجه فی الواقع وإن لم يظهرلنا ، وهنا قد انسحب حكمه هذا إلی غيرالوجود من الماهيّات المعقولة وحينئذ يقطع بعدم صحّته . ٦ ٩ ١٢ ١٥

تنبيه: قيل ، يمكن‌أن يقال مامنعوه من‌البحث عن إثبات مبادی الموضوع أوأفراده هوأن يثبت المبادی الواقعيّة لها ، وأمّاالبحث بعنوان انّ‌له أوّلها مبدء ونحوذلك فلاضير فيه . وما ذكر من المثالين فی كتاب الحيوان من‌هذا القبيل . وردّ بعدم حجّة علی هذه التّفرقة وأيضا يثبت الواجب والعقول وغيرهما من‌العلل الواقعيّة فی‌الإلٰهی وليس‌البحث فيه منحصرا بأنّ بعض الموجود مبدء وذو مبدء **فَإِنَّهَا** تعليل أوتفسير للتّشبيه المذكور أی ثبوت الحكمين المعلوم الجزئيّة باعتبار أنّها **وَإِنْ كَانَتْ لَا تُبَرْهَنُ عَلَىٰ وُجُودِ** ١٨ ٢١

مَبَادِيهَا المُشْتَرِكَة لإيجابه الدّوركما علم . وهذا هوالحكم الأوّل **إذْ لَهَا مَبَادٍ يَشْتَرِك فِيهَا جَمِيعُ مَا يَنْحُوهُ** أى يقصده **كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا** لما ذكر أنّ سابر
٣ العلوم لايبرهن على وجود مباديها المشتركة كان مظنّة أن يقال هل لها مباد مشتركة من الفاعل والغاية وغيرهما، فصرّح بوجودها لها وفسّرها بأنّها الّتى يشترك فيها جميع مايقصده كلّ واحد منها، والمراد به إمّا جميع موضوعات المسائل لأنّ العلوم ينظر إليها ليتعرّف
٦ أحكامها أونفس المسائل لأنّها مقاصدها واشتراك جميعها فى المبادى لاشتراك موضوعاتها فيها ومباديها مباديها .

ثمّ أشار إلى الحكم الثّانى بقوله: **فَإِنّها تُبَرْهَنُ عَلَىٰ وُجُودِ مَاهُوَ مبدءٌ لِمَا**
٩ **بَعْدَهَا مِنَ الأُمُورِ الّتِى فِيهِ** هكذا فى النّسخ المتداولة، والأصوب تعاكس الضّميرين فى التّذكير والتّانيث لرجوع الأوّل إلى «ما» أو«المبدء» والثّانى إلى «العلوم» وتصحيح ما هوالواقع بإرجاع الثّانى الى «كلّ واحد» وجعل التّأنيث فى الأوّل باعتبار لفظة
١٢ «ما» لأنّها مؤنّثة كما ترى . ثمّ لايخفى أنّ لفظة «من» لوكانت بيانيّة كان المعنى أنّها يبرهن على وجود ماهومبدء للأمورالّتى فيها، وهذا الحكم يصدق لوبرهن على مبدء نفس الموضوع أوجميع موضوعات المسائل لأنّهما ككلّ ذى‌مبدء، وحينئذ لايفيد ماهوالمطلوب
١٥ من أنّها تبرهن على مبدء بعض موضوعات المسائل لاجميعها ولانفس الموضوع ، فلابدّ من تقدير لفظ «البعض» بعد «من» البيّانيّة أوجعلها للتّبعيض وأخذ مجموع الجار والمجرور بدلا لما قبله وما بعده حتّى يكون معتبرا ببعض الأمور الّتى فيه . والظاهر
١٨ جواز ذلك لتجويزهم كون «من» التبعيضيّة بمدخولها مبتدء وبعده خبرا كالعكس كما فى قوله تعالى: «ومن النّاس من يقول» أوجعلها بيانيّة و إرجاع ضمير مابعده الى الجميع مع أخذ البعديّة بمعنى التحتيّة ومثلها حتى يكون المراد بما بعده جميع مايندرج تحته وهو
٢١ البعض .

ثمّ **الشيخ** لمّا فرغ من بيان موضوع هذا العلم وهوالمطلب الأوّل من المطالب الثّلاثة الّتى ذكرنا انّ الفصلين لبيانها شرع فى بيان الثّانى وهو أنّه يصحّح مبادى سابر

العلوم وأنّه الفلسفة الأولیٰ والحكمة بالحقيقة فقال : **وَيَلْزِمُ هَذا الْعِلْمُ أنْ يَنْقَسِمَ ضَرُورَةً إلىٰ أجزاء** أجزاء كلّ علم هی مسائله الّتی يحتوی عليها كما انّ جزئيّاته و فروعه هی العلوم الّتی موضوعاتها أفراد موضوعه ، والقول بأنّ فروعه هی العلوم الّتی موضوعاتها عوارض موضوعه اصطلاح مجهول . إذ الفرق بين الجزئی والفرع غيرمعهود مع أنّ إطلاقهم فرعيّة الطّبّ للطّبيعی فی كتبهم مسطور . وكون موضوعه من أفراد موضوعه دون عوارضه ظاهرمشهور ، وتعليل عرضيّته بتقييده بالصّحة والمرض معلول.

ثمّ انّ العلم يطلق على الملكة الّتی يقتدر بها على استكشاف كلّ مسئلة بلا تجشّم وعلى العلم بمجموع المسائل المدّونة فيه أونفس المسائل المعلومة ، والمراد به هيٰهنا الثّانی لأنّه ذوأجزاء دون الأوّل لأنّه أمر بسيط لاجزء له ونسبته إلى الثّانی ليست كنسبة المجمل إلى المفصّل ، بل كنسبة العقل الفعّال للعلوم النّفسيّة المفصّلة إليها كذا قيل . ثمّ لما كانت أجزاء بكثرتها لايخلو عن أقسام ثلاثة أشار إليها بقوله **مِنْهَا مَا** أی من أجزائه الأجزاء الّتی **يَبْحَثُ عَنِ الأسبابِ القُصوىٰ** أی العلل الأربع الّتی عبّرعنها بالمبادی فی السؤال والجواب المذكورين ، والمراد بالبحث عنها أن يثبت أشياء بصفاتها الذّاتيّة هی فی الواقع مبادی المعقولات لاان يثبت كونها أسبابا .

فالبحث عن الواجب تعالى أن يثبت وجوده ووحدته ولايؤخذ فيه أنّه سبب وعلّة وإن لزم بعد إثباتها سببيّتها لكلّ موجود مَعْلُولٍ كما إليه أشار بقوله : **فَإنّها الأسبابُ لِكُلِّ مَوجُودٍ مَعلولٍ مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ** متعلّق بقوله «معلول» أو بـ«الاسباب» ليكون المراد انّ سببيّتها متعلّقة بوجود المعلول لابماهيّته أوصفاته ، وكأنّه أولى لما يأتی ، وهذا البحث يعبّرعنه بالبحث عن مبادی الموجود ويندرج فيه البحث عن فاعل الكلّ والمادّة والصّور الجسميّة والنّوعيّة وإثبات الغايات للطّبابع والمفارقات العقليّة وإثبات الأجسام الفلكيّة ونفوسها وعقولها الّتی هی غايات حركاتها .

وَيَبْحَثُ عَنِ السَّبَبِ الأوّلِ الّذی يَفيضُ عَنْهُ كُلُّ مَوجُودٍ مَعْلُولٍ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ مَعْلُولٌ تخصيص بعد التّعميم لمزيد الإعتناء . بقوله : «بماهو»

متعلّق بقوله: «يفيض» لابقوله: «معلول» ووجهه ظاهر وهذا سبب الأولويّة المذكورة وكيفيّة البحث منه كما تقدّم. ويندرج فيه البحث عن صفاته وأفعاله **لابِمَا هُوَ مَوجُودٌ**
٣ **مُتَحرِّكٌ فَقَط أو مُتَكَمِّمٌ فَقَط** وفى بعض النّسخ «لانّها موجود» وهوسهو النّسّاخ أى فيضان كلّ موجود معلول عنه باعتبار وجوده ومعلوليّته لاباعتبار تحرّكه وتكمّمة. والغرض كما مرّ أنّ ما يبحث عنه فى الإلٰهى من الأسباب القصوىٰ والسّبب
٦ الأوّل أسباب واقعيّة لكلّ موجود معلول، ولايختصّ بنوع خاصّ من المتحرّكات أو المتكمّمات أو غيرهما.

وقيل، هذا اشارة الى دفع توهّم أنّ البحث عن الأسباب مطلقا كيف يكون من
٩ الإلٰهى مع أنّ البحث عن المختصّة بها من الطّبيعىّ والتّعليمىّ لأنّها لايعقل إلّا بالقياس إلى معلولاتها الطّبيعيّة فتعقّلها يتوقّف على تعقّل المادّة.

وحاصل دفعه أنّ المسبّب المضايف للأسباب هنا الموجود المعلول ولا يتوقّف
١٢ تعقّله على تعقّلها لابما هومتحرّك أومتكمّم حتّى يلزم التّوقّف، وفيه، كما مرّ إنّ البحث عن الأسباب راجع إلى إثبات وجودها ولايؤخذ فيها سببيّتها للمعلول المطلق أوالخاصّ حتّى يلزم ما ذكر، على أنّ هذا الأخذ لايجعله طبيعيّا أوتعليميّا على رأى الشيخ لتصريحه
١٥ بأنّ ما يكون مبدء لجميع ماينحوه علم لايكون البحث عنه فيه.

وَمِنْهَا مَا يَبْحَثُ عَنِ العَوَارِضِ لِلْمَوجُودِ وهى الأمور العامّة والقسم الأوّل بحث عن أنواع الموجود وهذا من عوارضه.

١٨ **وَمِنْهَا مَايَبْحَثُ عَنِ مَبَادِى العُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ** المراد بالمبدء هنا مايتوقّف عليه المسائل تصوّريا أو تصديقيّا، والمبادى التّصوريّة كتصوّر الموضوع و أجزائه والتّصديقيّة كالتّصديق بوجوده وموضوعيّته وبالمسائل الّتى يتوقّف عليها براهين
٢١ المطالب. ولمّا كان الإلٰهى متكفّلا لبيان حدود الأشياء الكلّيّة وماهيّاتها و إثبات وجوداتها وإنّيّاتها بالبراهين ويندرج فيها مبادى العلوم بقسميها فيكون البحث عنها من مسائله، فهذا البحث بعضه من الأقسام و بعضه من العوارض، وجعله قسما لهما باعتبار

كونه بحثا عن المبادى وعدم تعلّق الغرض بمنع الجمع والخلوّ . وماذكرناه من التّعليل لكون البحث عن مبادى العلوم فى الإلهى أعمّ مأخذاً مماذكره الشيخ بقوله : **لأنّ مَبادِى كُلِّ عِلمٍ أخَصَّ هِيَ مَسائِلُ فِى العِلمِ الأعمِّ** اذاكانت نظريّة **مِثلُ مَبادِى الطِّبِ فِى الطَّبيعيِّ وَالمَساحَةِ فِى الهَندَسَةِ فَيَعرُضُ فِى هذَا العِلمِ إذَنْ أنْ يَتَّضِحَ فيهِ مَبادِى العُلومِ الجُزئيَّةِ الَّتى يَبحَثُ عَنْ أحوالِ جزئيّاتِ المَوجُودِ** إذ على ماذكرناه لوفرض علم لم يكن أخصّ من الإلهى لكان البحث عن مباديه أيضا من مسائله . وفى بعض النّسخ « ولأنّ » وعلى هذا يكون تعليلا لما بعده أعنى « فيعرض » **فَهذَا العِلمُ يَبحَثُ عَنْ أحوالِ المَوجُودِ** إذكلّ علم يبحث عن العوارض الذّاتيّة لموضوعه وأنواعه و إن كانت أيضا من عوارضه الذّاتيّة بالمعنى المراد إلّا انّه لماكان لها نوع يقابل مع الأحوال صحّ بهذا الاعتبار جعلها قسيمه لها وعطفها عليها بقوله **وَالأمُورِ الَّتى هِيَ لَهُ كَالأقسامِ وَالأنواعِ حَتّىٰ يَبلُغَ إلىٰ تَخصيصٍ يَحدُثُ مَعَهُ مَوضُوعُ العِلمِ الطَّبيعيِّ فَيُسَلِّمُهُ إلَيهِ وَتَخصيصٍ يَحدُثُ مَعَهُ مَوضُوعُ الرِّياضِيِّ فَيُسَلِّمُهُ إلَيهِ** فإنّه إذا انفصل الموجود الى الجوهر والعرض والجوهر إلى الجسم وغيره والجسم إلى المتحرّك والسّاكن كان ذلك موضوع الطّبيعيّ ، وقس عليه موضوع الرّياضى **وَكَذلِكَ فِى غَيرِ ذلِكَ** أى يبحث عن اقسام حتّى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع الخلقىّ والمنطقىّ فليسامه إليها **وَمَا قَبلَ ذلِكَ التَّخصيصِ كَالمَبدَءِ فَيَبحَثُ عَنهُ وَيُقَرِّرُ حالَهُ**

وفى بعض النّسخ « وكالمبدء له » فعلى النّسخة الأولىٰ « ماقبل » مبتدء و« كالمبدء » خبره والضمير المستتر فى قوله « فيبحث » للطّبيعىّ والرّياضىّ اولهذا العلم ، فعلى الثّانى يرجع المجرور فى « لـه » إلى موضوع العلمين وفى « عنه » إلى المبدء ، والمعنى أنّ ماقبل ذلك التّخصيص كالمبدء لموضوعهما فيبحث عنه هذا العلم دون الطّبيعىّ والرّياضىّ ، لأنّه لم يصل بعد إلى حدّ موضوعهما . وعلى الأوّل يكون المبتدء والخبر جمله معترضة بين ما سبق وقوله : « فيبحث » ويرجع المجروران كلاهما إلى موضوعيهما ، والمعنى إذا حدث موضوع

الطّبيعىّ والرّياضىّ يسلمه الإلهى إليهما فيبحثان عنه .

وقد اعترض فيما بين بأن قال ماقبل التخصيص كـالمبدء لماكـان بعده موضوعا و
٣ يمكن ان يكون «كالمبدء» كالبدل عن المبتدء وخبره قوله : «فيبحث» والضمير المستتر فيه لهذا العلم ، والمعنى ان ماقبل التّخصيص أى ماهو بمنزلة المبدء لموضوع العلمين يبحث عنه هذا العلم وتقرر حاله على ماكان ، وعلى الثّانية العطف للتّفسير وقوله: «فيبحث»
٦ خبر المبتدا والمستترفيه لهذا العلم ، والمعنى انّ ماقبل هذا التّخصيص أعنى ماهو المبدء لموضوع العلمين يبحث عنه هذا العلم وتقرر على ماكان ، إذالبحث عن الأخصّ إذاكان فيه فالبحث عن الأعمّ الّذى كالمبدء له أولىٰ بأن يكون فيه .

٩ ثمّ هذا الكلام متفرّع على ماذكره من تثليث أجزاء هذا العلم مع التّلويح إلى عدم مخالفته لماذكره من بحثه عن عوارض الموجود وأنواعه الأوّليّة والثّانويّة بأنّ قسمين من الثّلاثة أعنى البحث عن الأسباب وعن مبادى العلوم راجع إلى البحث عن الأنواع ،
١٢ إذ الاسباب ومبادى العلوم الّتى هى موضوعاتها من أنواع الموجود وفى ضمن ذلك عيّن المبادى من بينها . والتّوضيح أنّ المذكور فى كلّ علم إما مباديه المثبتة فى علم آخر أومسائله ، وللمبادى شروط محرّرة فى البرهان . والمسائل مؤلّفة من موضوع ومحمول ؛ وموضوعها
١٥ إما موضوع العلم أونوعه أوالعرض الذّاتىّ لاحدهما أولعرضه الذّاتىّ أو نوعه ومحمولها مع موضوعيّة الموضوع أو نوعه عرضه الذّاتىّ أوجنسه أوفصله أوعرضه، ومع موضوعيّة عرضه الذّاتىّ نفس الموضوع أوجنسه أونوعـه أوفصله أوعرضه الآخر أوجنسه أو فصله
١٨ كلّ ذلك مما صرّح به فى البرهان ، والمذكور فى الإلٰهى لايخلو عن شىء من ذلك ، إذ بحثه عن الأمور العامّة . والمقولات بحث عن عوارض الموضوع وأنواعها وإن نزلت بحث عن عوارض أنواعه كما تقدّم. فلايكون البحث عن شىء منها خارجا عنه إلى أن يبلغ إلى
٢١ نوع لـه مباحث كثيرة فحينئذ يحصل موضوعا لعلم خاصّ ويبحث فيه عن أحواله ، ثمّ جميع مايبحث فيه لايخرج عن الأقسام الثّلاثة المذكورة كما قرّرناه هــــذا .

و قيل فى شرح هـذا الكلام يريد بيان أنّ البحث عن المبادى العلوم الجزئيّة مع

خصوصیّة موضوعاتها وکون البحث فی‌الألٰهی عن‌أحوال أعمّ الأشیاء کیف یکون فیه .
ومحصّل ما ذکره القایل استنباطا من کلامه لهذا البیان أنّ ما یخرج من مقسم بالقسمة
الأوّلیّة یکون من عوارضه الذّاتیّة ، وهی أن لایحتاج المقسم فیها إلی لحوق أمرخارج ۳
عن‌ذاته وإن‌کانت الأقسام الخارجة أقسام بقسمة الجوهر إلی أنواع الحیوان کقسمته إلیها
قسمة أوّلیّة ، والأقسام أعراض ذاتیّة له لعدم توقّفها علی‌عارض‌غریب ودخول المقسم
فی‌حقایق الأقسام وقسمة الحیوان إلی مثل الأبیض وغیره غیر اوّلیّة لتوقّفها علی‌عوارض ۶
خارج عن ذاته هو الأبیض ، فالأقسام لیست من عوارضه الذاتیّة فأخصّة العارض فی
أیّ مرتبة کان لاینافی العرضیّة الذّاتیة بل‌المنافی لها خروج المقسم عن حقیقته . وعلی هذا
فقسمة الموجود إلی الموجودات من‌المقولات وأنواعها وأنواع أنواعها قسمة أوّلیّة والأقسام ۹
بأسرها من‌عوارضه الذّاتیّة لدخوله فی حقایقها وعدم افتقاره فیها إلی عارض غریب ،
فالبحث عن جمیعها فی الإلٰهی و إن بلغت فی‌الخصوصیّة ما بلغ حتی یبلغ إلی تخصیص
یحصل به موضوع علم‌جزئیّ سواء‌کان تخصّصاً ینتهی به‌القسمة الأوّلیّة والعرضیّة‌الذّاتیّة ۱۲
حتی یکون مایرد بعده من‌التّقسیم بواسطة عرض‌غریب أم لا ؛ والأوّل کتخصّصه بالجسم
القابل للحرکة والسّکون فإنّ قسمته إلی أقسامه لایکون بلحوق عارض غریب وهو
التّغیّروالتکمّم ، فالمتخصّص‌به أمرطبیعیّ اوتعلیمیّ لایکون من‌عوارض‌الموجود فلایقع ۱۵
البحث عنه فی علمه ، والثّانی کتخصّصه بالکمّ المطلق فإنّ قسمته إلی ما تحته من‌المتّصل
وغیره والمقدار وغیره والجسم التّعلیمی وغیره لیس بلحوق خارج عن‌ذاته إذ لم یتعلّق
بکلّ منها جعل منفرد حتی یتوقّف جعل الموجود جسما علی جعله مقدارا ومقدارا علی ۱۸
جعله کمّا متّصلا ومتّصلا علی جعله مطلقا . بل الکلّ مجعول بجعل واحد موجود بوجود
واحد، فهی مع کونها أخصّ من‌الکمّ المطلق مثله فی کونها من‌الأقسام‌الأوّلیّة واعراض
الذّاتیّة للموجود ، فظهران ما هوالأخصّ من موضوع علم جزئیّ یمکن أن یکون من ۲۱
عوارض الموجود ویکون البحث عنه فی‌علمه وإن لم یکن البحث عن موضوعه الأعمّ فیه
وفیه انظار :

ا ، إنّ القسمة الأوّليّة مالا يفتقر المقسم فيها إلى تخلّل واسطة تصلح أن يكون مقسما كقسمة الحيوان إلى أنواعه لا الجوهر أو الجسم إليها ، وعلى ما فسّرها به يخرج عنها قسمة
٣ الجنس إلى أنواعه لاحتياجها إلى لحوق الفصل الخارج عن ذاته به وإلى أنواع أنواعه لافتقارها إلى تخلّل النّوع الخارج عن ذاته مع أنّها داخلة فيها على رأى القائل وإن كانت خارجة عنها على ماحقّقناه ، ولو اريد بالخارج مالا يتّحد معه فى الوجود بالذّات أوما تقوم
٦ به اندفع النّقض إذ العقل والنّوع متّحدان معه فى الوجود غير قائمين به قيام البياض بالحيوان وإرادة غير المقسم من الخارج وإن حفظ الحدّ عن النّقض بقسمة الجنس إلى أنواعه إلّا انّه ينقضه عكسا بقسمته إلى أنواع أنواعه وطردا بقسمته إلى الأبيض وغيره لعدم افتقارها
٩ إلى لحوق غير الأبيض بالمقسم والذّبّ عن العكس بعدم افتقار صيرورة الجنس نوع النّوع إلى صيرورته نوعا كما ترى .

ب ، إنّه لو سلّم أوّليّة قسمة الجنس إلى أنواع أنواعه وخصّ غير الأوّليّة بالقسمة
١٢ إلى الأصناف ونحوها فلا نسلّم كونها من العوارض الذّاتيّة بالمعنى المشهور أى مالا يكون لحوقه لأمر اعمّ أو اخصّ ، إذ كون الجسم إنسانا يتوقّف على كونه حيوانا كما صرّح به الشّيخ فيما تحت المقولات من الأنواع لا يكون من العوارض الذّاتيّة للموجود ولافتقار
١٥ عروضها له إلى الوسائط . فلا يجوز أن يبحث عنها فى الإلهى ، إذ المقرّر أن يبحث فى كلّ علم عن عوارض موضوعه لا عن أقسامه الأوّليّة ، وماذكره من عدم توقّف جعل الموجود جسما على جعله مقدارا الخ بيّن الفساد ولو فرض صحّته لم يوافق كلام الشيخ مع أنّ الكلام
١٨ فى كلامه .

ج ، انّ القسمة الأوّليّة بأىّ معنى أخذ يخرج عنها قسمة الموجود إلى الجسم القابل للحركة والسّكون لخروج القيد عن حقيقته فلا يكون المقيّد عرضا ذاتيّا له فيلزم أن
٢١ يصحّح موضوع الطّبيعىّ فى هذا العلم .

د ، إنّ ماذكره من عدم إمكان قسمة الموجود بعد الجسم القابل لهما إلى الأخصّ منه بدون لحوق عارض غريب ممنوع ، إذ انقسامه إلى الحيوان وغيره إنقسام إلى الأخصّ

بدونه إلّا أن يخصّ الإنقسام بما يكون للقابليّة مدخل فيه ولامدخل له فی‌هذا الإنقسام .

ه ، إنّ ماذكره من أنّ البحث عن مثل‌هذا الأخصّ لايكون فی‌الإلٰهی لايوافق رأی‌الشيخ لتصريحه بعدم الفرق بينه و بين المقدار اوالتّعليمی الأخصّ من الكمّ المطلق فی جواز البحث عن نحو وجودهما فيه ، وعدم جواز البحث عن أحوالها الأخرىٰ فيه ، فالتّفرقة خلاف رأيه ، ثمّ انّه‌لم يعيّن القسم الصّالح لموضوعيّته علم مفرد ولاحد القسمة المنتهية إليه ولم يبيّن السّرّ فی وجوب جعل الكمّ المطلق موضوعا لعلم آخر وتعيين البحث عن أحواله فيه دون الإلٰهی وجواز البحث عمّا تحته فيه .

والتّحقيق على مامرّ انّ مايبحث عنه فی‌الإلٰهی أعراض‌ذاتيّة للموجود أو نوعه أو نوع نوعه كما هوالمقرّر المحرز عندهم وهذا مطّرد فيه حتی يتخصّص الموجود بما يتكثّر أحواله ، وحينئذ يجعل موضوعا لعلم‌خاصّ ويبحث فيه عن‌أحواله ويبقى‌البحث عمّا عداه فی الإلٰهی و إن‌كان مساويا له أوأخصّ‌منه ، فموضوعات العلوم الجزئيّة لكونها عوارض الموجود أو نوعه يبحث عنها فيه بعنوان انّ بعض الموجود جسم اوكمّ أومعقول ثان ؛ وما تحتها من‌الأقسام يكون البحث عن أحوالها المتعلّقه بالمادّة من الموضوعات وأقسامها فی العلم الجزئیّ ويكون ذلك مطّردا فی قسم القسم حتّی يبلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد بتشعّب أحواله ، فحينئذ يجعل موضوعا لعلم جزئیّ آخرتحت الجزئیّ الأوّل كالطّبّ بالقياس إلى‌الطّبيعیّ وعن أحوالها المستغنية عن‌المادّة كالوجود يكون فی‌الإلٰهی، فقولنا : « بعض‌الوجود مقدار» جعل من مسائله، لأنّ البحث فيه حقيقة عن‌الوجود وان كان المحمول فيه ظاهراً هوالمقدار ، إذ ذلك لرعاية جعل موضوع العلم موضوع المسئلة دون محمولها لئلا يرد الإشكالات السّابقة ، والمقصود الأصلیّ منه أنّ المقدار موجود فبالنّظر إلى القصد يكون بحثا عن‌المجرّد غيرمتعلّق بالمادّة، وبالنّظر إلى الواقع يكون بحثا عن‌الأعراض الذّاتيّة لبعض الموجود الّذی بمنزلة نوعه وكونه بحثا عن أقسام الأنواع المخصّصة تخصّصا طبيعيّا أو تعليميّا غيرقادح فی‌ذلك ، إذ هذه الأقسام وإن بلغت فی التّخصّص ما بلغ لايخرج عن كونها أعراضا ذاتيّة لبعض الموجود فيصحّ البحث عن

أحواله المستغنية عن المادّة فى الإلٰهى ولايجوز وقوعه فى العلم الجزئىّ إذ الوجود ليس عرضا ذاتيًا لموضوعه لأنّ عروضه له بواسطة ماهو الأعمّ بمراتب. وأيضا أعراض موضوعات العلوم الجزئيّة أعراض مادّية والوجود وأمثاله من المفارقات فموضوعات العلوم الجزئيّة كالجسم المطلق الموضوع للطبيعىّ والكمّ المطلق الموضوع للرّياضى والمعقول الثّانى الموضوع للمنطق والنّفس الإنسانى الموضوع للخلقى والاقسام الّتى تحتها سواء كانت موضوعة لجزئىّ آخر كقسمى الكمّ أى المقدار والعدد الذين هما موضوعان للهندسة والحساب و بدن الإنسان الذى هو موضوع الطّبّ أولا كلّها مشتركة فى أنّ البحث عن وجودها ونحوه فى الإلٰهى وعن أحوالها المتعلّقة بالمادّة ونحوها بما يتعلّق بنفس هذه الموضوعات فى هذا العلم الجزئىّ .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ مايبحث عنه فى الإلٰهى حتّى الأقسام المندرجة فى موضوعات العلوم من العوارض الذّاتيّة للموجود أوأنواعه بالمعنى المشهور لا بمعنى مالايحتاج عروضه له إلى تخصّص طبيعىّ أو تعليمىّ أوغير ذلك كما قيل، إذ حينئذ يخرج الأقسام المذكورة عن العوارض الذّاتيّة للموجود لتوقّف عروضها له على هذا التخصّص ، إذ عروض المقدار له يتوقّف على صيرورته كمّا مطلقا فيلزم ان لايبحث عنها فى هذا العلم مع أنّ البحث عن وجودها ليس فى شىء من العلوم الجزئيّة أيضا ، والقول بجواز البحث عنها فيه وإن لم يكن أعراضاً ذاتيّة بهذا المعنى لموضوعه إذا كان البحث عمّا لايتعلق بالمادّة كما فى المبحث لما ظهر من رجوع البحث عنها إلى البحث عن الوجود تمحّل لاحاجة إليه وتكلّف لاتوقّف عليه ومع ذلك مخالفة لكلام الجماعة وخرق لقواعد الصّناعة

فَيَكُونُ إِذَنْ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ بَعْضُهَا فِى أسبابِ الْمَوجُودِ الْمَعلُولِ بِمَا هُوَ مَوجُودٌ مَعْلُولٌ ، وَبَعْضُهَا فِى عَوَارِضِ الْمَوجُودِ ، وَبَعْضُهَا فِى مَبَادِى الْعُلُومِ الْجُزئيَّةِ . هذا كالتّكرير لما ذكره آنفا وليس فيه فايدة زايدة، وقيل مباحث هذا العلم بكثرتها مندرجة فى ثلاثة مجامع :

أحدها، البحث عن أسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلّة والمعلول و إثبات

أوّل المبادی لکلّ موجود وإثبات المفارقات العقلیّة والمادّة الأوّلیّة والصّور النّوعیّة والغایات الطّبیعیّة والأجسام الفلکیّة ومحرّکاتها النفسیّة وغایاتها العقلیّة.

۳ وثانیها: البحث عن عوارض الوجود کالوحدة والکثرة والفعل والقوّة والعجز والقدرة والتّامّ والنّاقص والقدیم والحادث والممکن والواجب والتأخّر والتقدّم وغیر ذلک ممّا یشمل کلّ موجود ویعمّ، وقد تقدّم أنّ عروضها إنّما یکون باعتبار من الذّهن وضرب ۶ من التّحلیل کالّذی یقع بین الماهیّة والوجود، إذ لا یقع بها عارضیّة ومعروضیّة فی الخارج فهی کالوجود زایدة علی الماهیّات فی الذّهن دون الخارج محمولة علیها لا کحمل الذّاتیات.

۹ وثالثها: البحث عن مبادی العلوم الجزئیّة سواء کانت موضوعات لها أم لا. ولیس البحث عنها من حیث أنّها مبادیها بل من حیث وجودها فی ذاتها وتقرّرها فی نفسها وان لزم بعد ثبوتها مبدئیّتها لها. والأصوب جعل مباحث العلّة والمعلول من البحث الثّانی دون الأوّل، ۱۲ ثمّ الظّاهر اندراج مباحث الماهیّة والجنسیّة والفصلیّة والحدّیّة وإثبات وجودها ونحوه فی البحث الثّالث لأنّها من المعقولات الثّانیة الّتی هی موضوع المنطق. وقد عرفت أنّ موضوعات العلوم من مبادیها، وربّما قیل باندراجها فی الثّانی لأنّها من عوارض الموجود ۱۵ کالوحدة والکثرة وإخراجها من المجامع الثّلاثة ونفی البأس عنه لأنّ الحصر هنا غیر مراد، أو لأنّ الأصل فی الأشیاء وجوداتها لا ماهیّاتها. فالبحث عن الماهیّة وأجزائها من الجنس والفصل والحدّ لیس بالأصالة بل بالتّبع غیر جیّد.

۱۸ ولمّا بیّن کون الحکمة مصحّحة لمبادی سایر العلوم وهو بعض المطلب الثّانی أشار إلی ما بقی منه بقوله: **فَهٰذا هُوَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ فی هٰذِهِ الصِّناعَةِ وَهُوَ الْفَلْسَفَةُ الْأُولیٰ لِأَنَّهُ الْعِلْمُ بِأَوَّلِ الْأُمُورِ فِی الْوُجُودِ وَهُوَ الْعِلَّةُ الْأُولیٰ** ۲۱ **وَأَوَّلُ الْأُمُورِ فِی الْعُمُومِ وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَالْوَحْدَةُ** لأنّهما أوّل المعانی العامّة المفهومة من الأشیاء. إذ لیس شیء أقدم تصوّرا منهما. ویمکن أن یعلّل التّسمیة بتقدّم الإلٰهی طبعا علی سایر الفلسفیّات لثبوت مبادیها فیه. ولعلّه أوفق لأنّه یثبت تقدّمه باعتبار

العلم لاباعتبار المعلوم فقط كالأوّل .

فان قيل : بعض مباديه يصحّح من الطّبيعىّ والرّياضىّ .

٣ قلنا : العبرة بالغالب مع أنّ الإطّراد والإنعكاس فى وجه التّسمية غير واجب ولم يشر إلى أنّها الحكمة والفلسفة بالحقيقة مع كونه جزء لهذا المطلب إعتماداً على الظّهور .

٦ ثمّ أشار إلى المطلب الثالث بقوله : **وَهُوَ أيضاً الْحِكْمَةُ الَّتِي هِيَ أفْضَلُ عِلْمٍ بِأفْضَلِ مَعْلُومٍ ، فَإنَّهَا أفْضَلُ عِلْمٍ أى الْيَقِين بِأفْضَلِ مَعْلُومٍ أىْ بِاللهِ وَبِالأسْبَابِ مِنْ بَعْدِهِ ، وَهُوَ أيضاً مَعْرِفَةُ الأسبابِ الْقُصوىٰ لِلْكلِّ ، وَهُوَ**

٩ **أيضاً الْمَعْرِفَةُ بِاللهِ** . ولمّا كان هذا المطلب عبارة عن حدود ثلاثة للحكمة ، فأشار إلى الأوّل بقوله : « هى أفضل علم » الخ ، وإلى الثّالث بقوله : « وهو ايضا معرفة الأسباب القصوىٰ للكلّ » مع قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » وترك الثّانى لظهوره من الأوّل إذ اليقين أصحّ المعرفة

١٢ وأتقنها . ويحتمل أن يكون قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » اشارة إليه أو معرفة الله أصحّ المعارف وأتقنها . ثمّ الفضيلة أمر إضافى ذو درجات فللحكمة بالإطلاق فضيلة على ساير العلوم لأنّها علم كلى ثابت على مرّ الدّهور ولا تُغَيِّرُهُ تغيّر الأعصار والقرون ، ولا يختلف باختلاف

١٥ الأزمان والأوقات ، ولا يتبدّل بتبدّل الأوضاع واللّغات لأنّه إثبات حقايق الأعيان لقاطع البرهان . ولذا حكم به **نفاة الملل والاديان** بخلاف العلوم الشّرعيّة والوضعيّة فإنّها يتغيّر بتغيّر الملل والأوضاع ، ثمّ الإلهى أفضل أنواعه ذاتا ومعلوما وغاية .

١٨ أمّا الأوّل . فلأنّه يقينىّ لاتقليد فيه وغيره لايخلو عن الظّنّة والتّقليد أو التّسليم فى بعض مقدّماته ، وأيضا هو يعطى اللّمّ الدّايم الضّرورى وهو أوثق البراهين وأتقنها .

وأمّا الثّانى . فلأنّ معلومه قيّوم الكلّ وصفاته العليا وأسمائه الحسنىٰ والمبادى

٢١ الفعّالة العالية ، والذّوات المجرّدة المتعالية ، وأحوال النشأة الباقية ومعاد النّفس بعد خلاصها عن الدّار الفانية ، وغير ذلك من أسرار النبوّات وكيفيّة الإلهامات ومحالها .

وأمّا الثّالث ، فلأنّ غاية الوقوف على حقايق الملك والملكوت والإطّلاع على

دقايق قدس الجبروت فيصير عالما عقليّا مضاهيا للعالم الأكبر . وعقلا فعليّا ينطوى فيه النّظام الأكمل ، فيستعدّ بذلك للسّعادة القصوى ومجاورة الملأ الأعلى والعروج الى الصّقع الأعظم . والإتّصال بحزب الله المعظّم . **وَاَمّٰا** أى لهذا العلم **حَدُّ الْعِلْمِ الإلٰهِى** ٣

الّذِىْ هُوَ انّهُ عِلْمٌ بِالأمُورِ الْمُفَارِقَةِ لِلْمَادَّةِ فِى الْحَدِّ أى القوام **وَالْوُجُودِ إذِ الْمَوجُودُ بِما هُوَ مَوجودٌ وَمَبَادِيْهِ** أى علله وأسبابه ، وقيل المراد بها مباديه العلميّة إذ الموجود بما هوموجود ليس له المبادى بمعنى العلل الفاعليّة أوالأعمّ ٦ وهوكما ترى **وَعَوَارِضُهُ** وهى الأمور العامّة **لَيْسَ شَىءٌ مِنْهَا كَمَا اتّضَحَ إلَا مُتَقَدِّمُ الوُجُودِ عَلَى الْمَادَّةِ وَغَيْرُ مُتَعَلِّقِ الْوُجُودِ بِوُجُودِهَا .**

ثمّ لمّا كان هنا مظنّة سؤال هو أنّ هذا الحدّ لايتناول بعض ما يبحث عنه فيه ٩ كالأكوان الأربعة وغيرها من العوارض المادّية بل مباحث المادّة والصّورة أيضا إذ لايصدق عليها المفارقة عنها ذاتا ووجودا فأجاب عنه بقوله **وَإنْ بُحِثَ فِى هَذا الْعِلْمِ عَمّا لايَتَقَدَّمُ المَادَةَ فَإنّما يَبْحَث فِيهِ عَنْ مَعْنىٰ ذٰلِكَ الْمَعْنىٰ غَيْرِ** ١٢ **مُحْتَاجِ الْوُجُودِ إلَى المَادَّةِ** أى عن محمول ذلك المحمول مفارق الوجود لاعن موضوع كذلك لما يأتى وجهه ، فالبحث عن الأمور المذكورة ليس من حيث عوارضه المادّية بل من حيث أحوالها المفارقة كالوجود والوحدة والكثرة والإمكان وأمثالها ، ١٥ إذ مامن شىء إلّا وله جهة إلٰهيّه مجرّدة من حيث صدوره من الوحدة الصّرفة وارتباطه بها بالرّابطة الوجوديّة والنّسبة القيّوميّة ، فإنّ الإنسان مع مادّيّته له صفات إلٰهية كالوجود والوحدة والجوهريّة . وجهات تعليميّة كالطّول والإستقامة والعظم ، وعوارض طبيعيّة ١٨ كالألوان والكيفيّات الأربع وغيرها ، فالبحث عنه باعتبار الأولى إلٰهى وباعتبار الثّانية تعليمى و باعتبار الثّالثة طبيعىّ ، فلاضير فى جعل بعض مباحث ساير العلوم من الإلٰهى بملاحظة الجهات المناسبة له . ٢١

ثمّ لما كانت أجزاء الإلٰهى بحسب نسبتها إلى المادّة على أقسام أربعة فبيّنها بقوله:
بَلِ الأمُورُ الْمَبحُوثُ عَنْهَا فِيهِ هِىَ أقْسَامٌ أرْبَعَةٌ فَبَعْضُهَا بَرِيئَةٌ عَنِ

المـادّة وعلايق **المادّة أصلاً** كالواجب والعقول فإنّها منزّهة عنها من كلّ وجه **وَبَعْضُهَا يُخَالِطُ المَادَّةَ وَلٰكِنْ مُخَالَطَةَ السَّبَبِ المُقَوِّمِ المُتَقَدِّمِ** للمسبب المتقوّم المتأخّر دون العكس كما اشار اليه بقوله : **وَلَيْسَتِ المَادَّةُ بِمُقَوِّمَةٍ** ٣

لَهُ وذلك كالمادّة والصّورة فإنّ براتهما عن المادّة وان لم يصدق إلّا انّ ذلك ليس على وجه الإفتقار إذ الصّورة مقوّمة للمادّة أى محصّلة لها **وَبَعْضُهَا قَدْ يُوجَدُ فِي المَادَّةِ وَقَدْ يُوجَدُ لَا فِي المَادَّةِ مِثْلُ العِلِّيَّةِ وَالوَحْدَةِ** وساير الأمور العامّة ٦

فَيَكُونُ الوصف **الَّذِي لَهَا** لكلّ من العلّيّة والوحدة **بِالشَّرِكَةِ بِمَا هِيَ هِيَ أَنْ لَا يَكُونَ مُفْتَقِرَةَ التَّحَقُّقِ إِلَى وُجُودِ المَادَّةِ** قوله : « ان لايكون » خبر لقوله « فيكون » وقوله : « بما هى هى » إمّا بدل لقوله « بالشّركة » أومتعلق بها و « ما » موصولة ٩

و « هى » الأولى مبتدء مرجعه « ما » والتأنيث باعتبار الخبر ، والثانية خبر مرجعه « العلّية » أو « الشّركة » أى ليست شىء ذلك الشّىء نفس العلّيّة أو الشّركة ، والمعنى انّ الوصف الّذى للعلّيّة والوحدة بالشّركة أعنى بماهيتهما أو بالشّركة بماهى شركة أن لايكون الخ . ١٢

والتّوضيح انّ الأمور العامّة لايلحقها الأنحاء الثّلاثة من الوجود والمقترن بالمادّة على وجه الإفتقار هوالخاصّ الطّبيعىّ دون الإلٰهى المطلّق الكلّىّ .

وَيَشْتَرِكُ هٰذِهِ الجُمْلَةُ أى الاقسام الثّلاثة أيضا كالموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه **فِي أَنَّهَا غَيْرُ مَادِّيَّةِ الوُجُودِ أى غَيْرُ مُسْتَفَادَةِ الوُجُودِ مِنَ المَادَّةِ** و وجهه ظاهر و يشترك أيضا فى أنّ البحث عنها وعن عوارضها الذّاتيّة وأقسامها ١٥

الأوّليّة لايقع إلّا فى الإلٰهى . ١٨

وَبَعْضُهَا أُمُورٌ مَادِّيَّةٌ كَالحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَلٰكِنْ لَيْسَ المَبْحُوثُ عَنْهُ فِي هٰذَا العِلْمِ حَالُهَا فِي المَادَّةِ بَلْ نَحْوُ الوُجُودِ الَّذِي لَهَا كما أوضحناه **فَإِذَا أُخِذَ هٰذَا القِسْمُ مَعَ الأَقْسَامِ الأُخَرِ اشْتَرَكَتْ فِي أَنَّ نَحْوَ البَحْثِ عَنْهَا** ليس من جهة الوجود المادّى بل **هُوَ مِنْ جِهَةِ مَعْنًى غَيْرِ قَائِمِ الوُجُودِ بِالمَادَّةِ** كوجودها المطلق أو معانيها الكلّيّة المستغنية عن المادّة . و ٢١

يظهر من ذلك انّ الإفتقار وعدمه إنّما يعتبر فى جانب المحمول دون الموضوع ، وعلى
هذا فينبغى توجيه كلامهم فى الحكمة بأخذ الحيثيّة فى الموضوع ليلاحظ فيه حال المحمول ،
وعلى هذا فالمراد بمفارقة الأمور فى الحدّ المذكور هو مفارقتها من حيث أنّها موضوعات و ٣
هو يعمّ المفارقة بذاتها و بمحمولاتها . فالحدّ مطّرد إذ المراد أنّ الإلٰهى هو العلم بالأمور
المفارقة فى الحدّ والوجود من حيث هى مفارقة أى من حيث هى موضوعات للمحمولات
المفارقة ، فإنّ المحمولات فى الإلٰهى مفارقة عن المادّة بالحدّ والوجود قطعا كما انّها فى ٦
الرّياضىّ مفارقة بالحدّ فقط ، وأمّا فى الطّبيعىّ فمفتقرة إليها فيهما . و بذلك ظهر وجه
حمل المعنى على المحمول دون الموضوع .

ثمّ ذكر توضيحا أنّ الرّياضىّ كالإلٰهى فى الحكم المذكور فقال : **وَكَما أنَّ الْعُلومَ** ٩
الرِّياضِيَّةَ قَدْ كانَ فيهِا يُوضَعُ أى يجعل موضوعا لمسائلها **ما هُوَ مُتَحَدِّدٌ بالمادَّةِ**
أى المادّة ماخوذة فى حدّه . فإنّ موضوع الهيئة السّماء والكواكب وموضوع الموسيقى
النغمات والأصوات وهى مفتقرة إليها فى الحدّ والوجود **وَلٰكِن نَحْوُ النَّظَرِ وَالْبَحْثِ** ١٢
عَنْهُ كانَ مِنْ جِهَةِ مَعْنىً غَيْرِ مُتَحدِّدٍ بِالمادَّةِ وهو المقدار والعدد دون الجسميّة
وَكانَ لا يُخْرِجُهُ تَعَلُّقُ ما يُبْحَثُ عَنْهُ أى الموضوع **بِالمادَّةِ عَنْ أنْ**
يَكُونَ الْبَحْثُ رِياضِيّاً أو متعلّق البحث وهو المحمول أعنى المقدار والعدد وأحوالها ١٥
مفارق عن المادّة فى الذّهن و إن قارنها فى الخارج . فالموضوع من حيث هو موضوع
يفارقها وإن قارنها لذاته فيهما **كَذٰلِكَ الْحالُ هٰهُنا** متعلّق بقوله : « كما » أى كما
جاز أن يكون موضوع الطّبيعىّ موضوعا للتّعليمىّ إذا كان النّظر فيه من حيث الكمّيّة ١٨
فيجوز أن يكون موضوعا للإلٰهى إذا كان النّظر فيه من حيث الوجود أو مثله من المفارقات .
والحاصل أنّه يمكن موضوعيّة واحد فى علمين باعتبارين يبحث كلّ منهما عمّا يعرضه
بالإعتبار اللّايق بموضوعه كما يشير إليه مواضع من البرهان كقوله : « إنّ موضوع علم ٢١
قد يكون عارضا لبعض أنواع موضوع علم آخر كالموسيقى فإنّ موضوعه النّغم وهو عارض
لبعض أنواع الجسم ومع ذلك فقد أخذ النّغم فى علم الموسيقى من حيث قد اقترن بها أمر

غريب منها ومن جنسها وهوالعدد موضوعا فيطلب لواحقها من جهة ما اقترن ذلك
الغريب بها لامن جهة ذاتها لأنّ النّظر فى النّغمة من جهة ذاتها نظر فى عوارض موضوع
٣ العلم الأعمّ أوعوارض انواعه وذلك جزء من الطّبيعىّ لاعلم تحته ». وقوله : « أنّه قديكون
كلّ واحد من العلمين ينظر فى شىء واحد من جهة دون الجهة الّتى ينظر الآخر فيها مثل أنّ
جسم العالم أوجسم الفلك ينظر فيه المنجّم والطّبيعىّ جميعا ولكن جسم الكلّ هوموضوع
٦ للطّبيعىّ بشرط وذلك الشّرط هوأنّه قابل للحركة والسّكون ، وموضوع للرّياضىّ
بشرط آخر وهو أنّ له كمّا ، فهما وإن اشتركا فى البحث عن كونه ذلك القسم إلّا انّ
هذا يجعل نظره من جهة ماهو كمّ وله أحوال يلحق الكمّ وذلك يجعل نظره من جهة ما
٩ ذوطبيعة بسيطة هى مبدء حركته وسكونه على هيئته ولايجوز ان يكون هيئته الّتى يسكن
عليها السّكون المقابل للفساد والإستحالة هيئة مختلفة فى أجزائه فيكون فى بعضه زاوية ولا
يكون فى بعضه زاوية ، لأنّ القوّة الواحدة فى مادّة واحدة يفعل صورة متشابهة ، وأمّا
١٢ المهندس فيقول : « إنّ الفلك كرىّ » لأنّ مناظره كذلك والخطوط الخارجة إليه
يوجب كذا فيكون الطّبيعىّ إنّما ينظر من جهة القوى الّتى فيه والرّياضى من جهة الكمّ الّذى
له فيتّفق فى بعض المسائل أن يتّفقا لأنّ الموضوع واحد وفى الأكثر يختلفان . ومحصلّه
١٥ أنّ الجسم الخاصّ موضوع فى الطّبيعىّ من حيث مبدئيّته للحركة والسّكون وفى الهيئة
من حيث معروضيّته وظاهر أنّ مايعرض للشّىء بحيثيّة يتبعها فأينما كانت كان فيه إثباته .

تفريع : و بذلك يظهر سرّ ما قيل إنّ إثبات استدارة الأرض بالكمّ من الطّبيعىّ
١٨ وبالآن من الرّياضىّ إذ فى الأوّل يلاحظ الجسم من حيث أنّه ذوطبيعة بسيطة وهوراجع
إلى ملاحظة المادّة مطلقة أومخصوصة لكونها محلّا للصّورة البسيطة . وفى الثّانى يلاحظ من
حيث معروضيّته للمقادير وأحوالها وهى لايتوقّف على ملاحظتها . ويندفع ماأورد على تقسيم
٢١ الحكمة بأنّ المراد بالمادّة المفتقر إليها فى التّعقّل إمّا مادّة مخصوصة فيخرج عن الطّبيعىّ
مسائله الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الجسم العنصرىّ والفلكىّ مثل كلّ جسم له حيّز
أو شكل طبيعىّ فيدخل بعض مسائل الهيئة فى الطّبيعىّ لأنّها يبحث عن البسايط العلويّة

والسّفليّة وتعقّلها يتوقّف على تعقّل المادّة فى الجملة . و حاصل الدّفع إنّ الإفتقار وعدمه وصف المحمول دون الموضوع وحينئذ يمكن اختيار الثّانى ومنع التوقّف فى متعلّق البحث أعنى الأحوال الثّابتة لها من حيث الكميّة دون الجسميّة والأوّل وإرجاع ۳ مثل القضيّة المذكورة بالتّجربة إلى مسائل طبيعيّة أو تقييد الجسم فيها بالتعيّن و مثله ، إذ إثبات الشّىء للمبهم غير معقول فيفتقر تعقّله إلى تعقّل مادّة مخصوصة .

۶ وقد يجاب بأنّ معنى التّقسيم على اعتبار الهيئة المسطّحة الباحثة عن المقادير واحوالها كما عليه **القدماء** دون المجسّمة الباحثة عن أحوال الأجسام لأنّها من مخترعات **المتأخرين** ؛ وهذا الجواب وإن صحّ فى نفسه إلّا انّ كلام **الشيخ** لايلائمه فلا يتمشّى من قبله .

۹ **تكميل** : إعلم انّ الإشكال فى الرّياضى منحصر بما ذكر وهو أنّ موضوعه الكمّ بقسميه وهو غير متحدّد فى النّفس بالمادّة وإن افتقر فى الخارج إليها مع ان موضوع بعض أجزائه وهو الهيئة متحدّد فى النّفس أيضاً لها ، وجوابه كما مرّ أنّ البحث عنه ليس ۱۲ من حيث جسميّته بل من حيث المقداريّة والأحوال الثّابتة له من جهتها حتّى أنّ البحث لايتبدّل بتبدّل جسميّته ، فالبحث حقيقة عن المقدار الّذى لايفتقر فى النّفس إليها ، وهذا الجواب كما ترى صحيح غير مخلّ بشىء من قواعدهم كلزوم كون البحث فى العلم عن ۱۵ العرض الذّاتى لموضوعه وكونه مالايفتقر لحوقه إلى أمر اعمّ أو اخصّ . وأمّا الإلٰهى فإشكالاته متعدّدة وحلّها أصعب. ونحن وإن حرّرناها بجوابها على أبسط وجه إلّا انّا نعود إلى بعضها مع حلّه تتميما للكلام وتوضيحا لما أجملوه فى المقام فنقول :

۱۸ إنّ **الجماعة** قد قرّروا أنّ بحث كلّ علم عن العرض الذّاتى لموضوعه وإنّ معناه ماذكر ، وانّ موضوع الإلهى هو الموجود من حيث هو مع أنّه يبحث عن مثل الواجب والعقول والنّفوس الفلكيّة والأمور العامّة والمادّة والصّورة والأكوان الأربعة والكمّ ۲۱ والمقدار ، وبحثه عنها إمّا عن وجودها أو عن أحوالها الأخرى من كيفيّة الوجود أو غيرها وفى أكثر هذه الأبحاث مع التزام القواعد المذكورة يرد بعض الإشكالات .

منها ، البحث عن وجود العقل ومثله فإنّ المسئلة فيه إمّا انّ العقل موجود أو

بعض الموجود عقل، فعلى الأوّل يلزم الإيرادات الثلاثة المتقدّمة، وعلى الثانى يرد ان العقل ليس من العوارض الذاتيّة للموجود لأنّه أخصّ منه .

٣ وجوابه على ١٠ تقدّم اختيار الثانى ومنع المنافاة بين الأخصيّة والعرضيّة الذاتيّة إذ المساواة بين الشّيء وعرضه الذاتى غير لازمة لجواز كونه أخصّ إذا لم يكن عروضه لأمر أخصّ قبل عروضه هنا لاجله ، إذ عروض العقل للموجود بتوسّط الجوهر .

٦ قلنا ، معروضه بعض الموجود وهو بمنزلة نوعه فالمراد به الجوهر فلا توسّط حتّى يخرج عن العرض الذاتىّ بالمعنى المشهور و أخذه بمعنى مالايفتقر لحوقه إلى تخصّص طبيعىّ أو تعليمىّ أو غيرهما قد ظهر فساده، وقد حمله بعضهم على مصطلح البرهان أعنى ما يدخل

٩ المعروض أوجنسه فى حدّه ومفهومه مدّعيا أنّ كلّ مايبحث عنه فى الإلٰهى من الأقسام والعوارض عرض ذاتىّ للموجود بهذا المعنى، إذ العقل محدود بالجوهر والجوهر بالموجود والمحدود بالمحدود بالشّيء محدود به والكلّى محدود بالمفهوم وهو ما وجد فى الذّهن ،

١٢ فالموجود مأخوذ فى معناه لأنّه يعمّ الخارجىّ والذّهنى وعلى هذا فقولنا : «العقل موجود» بمنزلة « بعض العدد زوج » والظّاهر ثبوت التّلازم بين هذا المعنى والمعنى المشهور إذ كلّما يعرض لشيء يوخذ هذا الشّيء فى حدّه إن اوّلا وبالذّات فأوّلا وبالذّات و ان ثانيا

١٥ وبالتّبع فثانيا وبالتّبع . فالجوهر لعروضه الموجود ابتداء بلاتوسّط شيء يوخذ فى حدّه كذلك العقل لعروضه له بتوسّط الجوهر يؤخذ فى حدّه كذلك كما تقدّم . فلواشترط فى العرض الذاتىّ أن يكون لحوقه للمعروض بدون واسطة للأخصّ كما هو المشهور

١٨ لاشتراط أن يكون أخذه فى حدّه بدون واسطة ، فمراد البرهان من أخذ المعروض فى حدّه أخذه ابتداء لابواسطة الأخص فلا يكون العقل عرضا ذاتيّا بهذا المعنى للموجود بل الجوهر . وعلى أىّ تقدير لاريب فى أنّ أخذ الموجود فى حدّه يصحّح عرضيته للجوهر

٢١ بهذا المعنى لكونه بمنزلة جنسه . واحتمل بعضهم أن يجعل المسئلة انّ بعض الجواهر عقل ، أو ان الواجب أوّل ما صدرعنه عقل ، اوانه موجد الأشياء بتوسّط . وعلى هذا يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم والمحمول عرضه الذاتى، وعلى الثّالث يثبت وجود

العقل تبعا ولا يخفى ما فيه هذا .

وقيل ، يمكن اختيار الاوّل ولافساد فيه من جهة الموضوع اذ ماجوّزوه من كون موضوع المسئلة نوعا لموضوع العلم إن عمّ نوع النّوع فالعقل كذلك وإلّا فيقول العقل وإن لم يكن عرضا ذاتيّا الموجود بالمعنى المشهور إلّا انّه عرض ذاتى له بالمعنى المذكور فى البرهان فيصحّ أن يجعل موضوعا للمسئلة ولامن جهة المحمول لأنّه بمنزلة الجنس للموضوع . وقد عرفت جواز محموليّته مع موضوعيّة العرض الذاتى . فاطلاق القول بلزوم عرضيّة المحمول لموضوع المسئلة غير لازم بل اللّازم أنّ لايتجاوز عمومه من عموم موضوع العلم ، ولوسلّم بتخصّص المحمول بالموضوع ليصير عرضا ذاتيّا له لو أخذ الوجود فى معنى العقل حتى يرجع المسئلة إلى أنّ بعض موجود هو العقل متحقّق فى الخارج لكان الأمر أظهر .

وفيه بعد ما فى التّفرقة بين المعنيين للعرض الذّاتى على الشّقّ الثّانى إذ انتفاء الأوّل يوجب انتفاء الثّانى وان كان الحقّ هو الشّقّ الأوّل المثبت للأوّل والثّانى انّ صحّة ذلك فرع جواز كون موضوع العلم محمول المسئلة وكون المراد من المسئلة إدخال شيء فى الموضوع وجواز ثبوت النّوعيّة والعرضيّة فى الواقع ومعلوميّته بهذا البحث من دون اشتراط ثبوتهما لنا قبله . إذ العقل هنا نوع للموجود فى الواقع ، وبهذه المسئلة يظهر لنا نوعيّته والتزام جميع ذلك مخالف ظواهر قواعدهم . فالأصوب اختيار الثّانى والتّوجيه بما ذكره .

ومنها ، البحث عن غير الموجود من احوال العقل فإنّه وإن صحّ بالنّظر إلى أنّ موضوع المسئلة قد يكون نوعا لموضوع العلم أو عرضا ذاتيّا له إلّا انّه لو عمّ ذلك نوع النّوع كما هو الحقّ لزم أن يصير مسائل العلوم بأسرها مسائل الإلٰهى . إذ موضوعاتها لاتخرج عن النّوعية والعرضيّة للموجود أوّلا أو ثانيا . قلنا هذا وإن كان صحيحا ملتزما على قواعدهم إلّا انّ التّخصّص إذا بلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد له مباحث كثيرة استحسنوا إخراجه من هذا العلم وجعله موضوعا لعلم منفرد يبحث فيه عن أحواله تسهيلا للضّبط وتنشيطا للنفس .

وقد يجاب بان ماجوّز من كون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم إذا لم يقيّد بقيد

عرضىّ وموضوع الطّبيعىّ مقيّد بهفباحثه خارجة عنه بخلاف مباحث العقل ومثله. وردّ بأنّ موضوع الرّياضىّ مطلق فهو كالعقل ومثله . والدّفع بأنّ موضوعه ليس هوالكمّ المطلق بل موضوع بعض أقسامه العدد وبعضها المقدار وبعضها النّغمات من حيث العدد و بعضها الأجسام من حيث المقدار ، والكلّ عرضىّ بالنّسبة إلى الموجود مردود بكون العدد والمقدار من أنواعه فلا يكونان عرضيّين له سواء وقعا موضوعين كما فى الأوّلين أوقيد الموضوع كما فى الاخيرين قبل الافسام بأسرها عرضيّة . و إنّما أخرجوا المقولات وجعلوها بمنزلة أنواعه للضّرورة فيبقى الباقى على العموم إذلا يلزم من جعل الكمّ بمنزلة النّوع فى بعض الأحكام أن يكون نوعه بمنزلة نوع النّوع وفساده على ما قرّرناه ظاهر .

ومنها . البحث عن الكلّىّ والجزئىّ وأمثالهما وهو كالبحث عن العقل على وجهين ومثله إيراداً وجوا باً . ولافرق إلّا فى التّعبير عنه بكونه من الأنواع وعنها بكونها من العوارض ، وحينئذ لابدّ على اختيار الوجه الأوّل أن يقال موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم و يصحح عرضيّتها الذّاتيّة مع أنّ عروض بعضها بواسطة الأخصّ بما ذكرناه لابصرف العرض الذّاتىّ عن معناه المشهور إلى مالايتوقّف لحوقه على تخصّص الموضوعيّة لبعض العلوم الجزئيّة .

ومنها : البحث عن الأكوان الأربعة والمقدار وهوأن تعلّق بأحوالها المتعلّقة بالمادّة فموضعه العلوم الجزئيّة فلا إشكال وإن تعلّق بوجودها ومثله . فلمّا كان موضعه هذا العلم فيرد أنّ تخصيص الموجود عندها متجاوز عن تخصيص موضوع الطّبيعىّ والرّياضىّ فكيف يبحث عنها فى الإلٰهى . و أيضا بحثه عن المفارقات فى الوجودين وهى مقارنة فيهما أوفى أحدهما . وجوابه كما مرّ أنّ المعتبر فى الإفتقار وعدمه جانب المحمول دون الموضوع . والمحمول هنا مالايفتقر إلى المادّة من الوجود والوحدة وغيرهما فيجب أن يقع البحث عنه فى الإلٰهى الباحث عن المفارقات وإن كان موضوعه متعلّقا بالمادّة فى ذاته لخروجه عن المادّيّة بملاحظة الحيثيّة لافى العلوم الجزئيّة الباحثة عن المفارقات ، وعلى هذا لو كانت المسئلة مثلاً أنّ بعض الموجود مقدار لابد أن يقال المقصود منه عكسه كما تقدّم ، وعلى

ما ذکر فمحصّل الکلام أنّه یبحث فی هذا العلم عن احوال جمیع أقسام الموجود و الأمور العامّة مالم یبلغ تخصّصها إلی حدّ موضوعات العلوم الجزئیّة سواء کانت تلک الأحوال وجودا أوغیره ، و إذا بلغ إلی ذلک فالبحث عمّا لایتعلّق بالمادّة کالوجود والوحدة و أمثالها یبقی علی حاله من کونه فی الإلٰهی و عمّا یتعلّق بها فی العلوم الجزئیّة .

فَقَدْ ظَهَرَ وَلاَحَ حِینئذٍ أنَّ الْغَرَضَ فِی هٰذا الْعِلْمِ أیُّ شَیْءٍ هُوَ وهو البحث عن أحوال الموجود المنحصرة فی الثّلاثة .

ثمّ لما کان الجدل والسّفسطة مشارکین لهذا العلم فی الموضوع کما صرّح به فی البرهان بقوله : «والصّناعات المشترکة فی موضوع هذا العلم ثلاثة : الحکمة الأولی[1] والجدل والسّوفسطائیّة» أشار إلی الفرق بینهما بقوله : « **وهٰذا الْعِلْمُ یُشَارِکُ الجَدَلَ وَالسُّوفَسْطَائِیَّةَ مِنْ وَجْهٍ ویُخَالِفُهُمَا مِنْ وَجْهٍ وَ یُخَالِفُ کُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهٍ** .

إعلم أنّ الجدل هو المؤلّف من المشهورات أو المسلمات . والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن درک البرهان ، والمغالطة هی المؤلّف من الوهمیّات وهی قضایا کاذبة یحکم بها الوهم فی أمور غیر محسوسة ، والغرض منها تغلیط الخصم وإسکاته ، وأعظم الفواید فی معرفتها أن یحترز عنها فی مقام البرهان ویردّها لو أوردها الخصم فی المناظرة والمغالطة ان قابل بمغالطته الحکیم فهو سوفسطایی . و إن قابل بها الجدلیّ فشاغبیّ . فالسفسطة المغالطة فی مقابلة الحکمة ، والمشاغبة المغالطة فی مقابلة الجدل ، فالسّوفسطائی یدّعی الحکمة ولیس حکیما ، والمشاغبیّ یدّعی الجدل ولیس جدلیّا . وقد اشار إلی ذلک فی المنطق بقوله : « انّ المغالطین طائفتان سوفسطائیّ ومشاغبیّ » ، فالسّوفسطائی یترائی بالحکمة ویدّعی أنّه مبرهن ولایکون کذلک . بل أکثر ماینال أن یظنّ به ذلک . وأمّا المشاغبیّ فهو الّذی یترائی بأنّه جدلیّ وإنّه إنّما یاتی فی محاوراته بقیاس من المشهورات المحمودة ولا یکون کذلک .

والحکیم بالحقیقة هو الّذی إذا قضی بقضیة یخاطب بها نفسه وغیر نفسه انّه قال حقّا وصدقا فیکون قد عقل الحقّ عقلا مضاعفا ، وذلک لاقتداره علی تمییز بین الحقّ والباطل حتّی إذا قال قال صدقا . فهذا هو الّذی إذا فکّر وقال أصاب ، وإذا سمع من غیره قولا

كاذبا أمكنه إظهاره ، والأوّل بحسب مايقول والثّانى بحسب مايسمع والمستفاد من كلامه هنا وفى المنطق أنّ السّوفسطائىّ المستعمل فى هذا المقام ليس منكر الضّروريّات كما هو
٣ المشهور بل من يترائى بالحكمة ويدّعى أنّه مبرهن وليس كذلك إمّا لأنّ مقدّماته كاذبة ويعتقد كذبها ومع ذلك يدّعى حقّيّتها ، أو لأنّها غير ثابتة عنده بالبرهان ولايعتقد حقّيّتها وإن كانت فى الواقع حقّة ومع ذلك يدّعى حقّيّتها عند النّاس ليعتقدوا فيه الحكمة
٦ والكمال ، وعلى هذا فكون كلّ سوفسطائىّ بهذا المعنى مغالطيّا بالمعنى المشهور أى الّذى مقدّماته باطلة غير لازم لجواز حقّيّتها فى الواقع كما ذكر . وقس عليه حال المشاغبىّ فتقسيم الشيخ المغالطين إليهما مبنىّ إمّا على تعميم المقسم أو تخصيص القسم .
٩ ثمّ من كذبت مقدّماته ولم يعلم بكذبها بل اعتقد صحّتها وأراد الحكمة دون اعتقاد النّاس فالظّاهر عدم كونه سوفسطائيّا كما يؤمى إليه ظاهر عبارته . ثمّ الظّاهر أنّ مراده من الجدلىّ هنا هو الواقعى فهو غير من ذكره فى المنطق أى الّذى يترائى أنّه جدلىّ هذا .
١٢ والشيخ بعد ماذكر إنّ لهذا العلم المشاركة معهما ومخالفته لهما معا ولكلّ منهما على حدة بيّن المشاركة بقوله: **أمّا مُشارَكَتَهُمَا فَلأَنَّ مَا يُبحَثُ عَنْهُ فِى هَذَا العِلْمِ لايَتَكَلَّمُ فِيهِ صَاحِبُ عِلْمٍ جُزْئِىٍّ وَيَتَكَلَّمُ فِيهِ الجَدَلِىُّ**
١٥ **وَالسُّوفَسْطَائِىُّ** .

وحاصله أنّ مسائل هذا العلم قد يكون بعينها مسائل السّفسطة والجدل فيشترك الثّلاثة فى المسئلة وإن لم يسمّ حكمة مالم يكن مبرهنة . إذ لو أثبت بالمسلّمات أو الوهميّات
١٨ لم يستحقّ اسم الحكمة بل سمّيت جدليّة أو سفسطيّة .

قيل : لافايدة فى عدم تكلّم صاحب العلوم الجزئيّة فى بيان المشاركة .

قلنا : لعلّ الفايدة فيه دفع توهّم إيجابه لعدم تكلّمهما فيه من حيث تكلّمهما فيها .
٢١ وبتقرير آخر فايدته بيان جواز التكلّم فيها وفيه وعدم استلزام الأوّل لنفى الثّانى. ثمّ كلامه الأوّل ظاهر فى بيان المشاركة والمخالفة بين الصّناعات الثّلاث لابين أصحابها ، وهذا الكلام فى عكسه والحقّ ثبوت التّلازم بينهما و تعلّق الغرض بهما معا . إذ الملازمة بين صدق

الحكمة أو الجدل على مسئلة وبين صدق الحكم أو الجدلى على صاحبها ثابتة من الجانبين، فثبوت الشركة أو الفرق بين الأولين يستلزم ثبوته بين الآخرين وبالعكس وإن كان الفرق باغراض النّاظر و مقدّمات المسائل دون حقايقها . فالغرض متعلّق بكلّ منهما مع استلزامه للآخر ولذا أخذ الشيخ تارة بالأوّل والأخرى بالآخر هـــذا .

وقيل: الغرض هو الثّانى دون الأوّل إذ الجدل والسّفسطة ليس علما على حدة حتّى يبيّن مشاركته أو مباينته للإلٰهى لانحصار العلم فى العلوم المتداولة والنّاظر فيها للإستكمال طبيعىّ أو فلسفىّ وللعلية والتّرائى جدلىّ وسفسطىّ . فالغرض بيان النّسبة بينهم لا بينها فليحمل كلامه الأوّل على الثّانى ليحصل التّوافق .

قلنا : اختلاف الغرض بالإستكمال وعدمه . والدّليل بالقطعيّة والظنيّة مع اتّحاد المتكلّم والمسئلة إن صلح للفرق وتغيّر التّسمية فيه صلح لهما فيهما أيضا ، بل الظّاهر ترتّب الأوّل على الثّانى وإلّا لم يصلح لهما فى شىء منهما ، فالتّفرقة فى الفرق غير معقولة . والحاصل أنّ اختلاف الغرض والدّليل مع وحدة النّاظر والمدلول إن انتهض حجّة للفرق انتهض فيهما و إلّا لم ينتهض فى شىء منهما . وبتقرير آخر التّغاير بالإعتبار إن كفى فى الفرق ثبت فيهما و إلّا لم يثبت فى شىء منهما . وقيل بالعكس إذ الغرض بيان الفرق بين العلوم لا بين اربابها ، فمراد الشيخ من جهة المشاركة أنّ مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان فى الموضوع وجهة البحث ومن جهة المخالفة انّ شيئا من مسائله لا يكون من مسائل العلوم الجزئيّة بخلاف الجدل . ويشير إلى هذا قوله: « ما يبحث عنه فى هذا العلم » وقوله: « الفيلسوف الأوّل » اخ وعلى ماذكرناه حقيقة الحال فيه واضحة .

ثمّ بيّن المخالفة المطلقة بقوله: **وَأَمَّا الْمُخَالَفَةُ فَلِأَنَّ الْفَيْلَسُوفَ الْأَوَّلَ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَيْلَسُوفٌ أَوَّلٌ لَا يَتَكَلَّمُ فِى مَسَائِلِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ وَذَانِكَ يَتَكَلَّمَانِ** والخاصّة بالجدل بقوله : **وَأَمَّا مُخَالَفَتُهُ لِلْجَدَلِ خاصّة فَبِالْقُوَّةِ لِأَنَّ الْكَلَامَ الْجَدَلِيَّ يُفِيدُ الظَّنَّ لَا الْيَقِينَ كَمَا عَلِمْتَ**

فِــي صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ .

و قيل بينهما مخالقة بحسب الغاية أيضا ، فإنّ غاية الحكمة تكميل النّفس بحسب الحقيقة والواقع ، والغرض من الجدل عموم الإعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النّظام والخاصّة بالسّمسطة بقوله : **وَ أمّا مُخَالَفَتُهُ لِلسُّوفَسْطَائِيَّةِ فَبِالإرَادَةِ ، وَذَلِكَ لأنَّ هَذَا يُرِيدُ الْحَقَّ نَفْسَهُ وَذَاكَ يُرِيدُ أنْ يُظَنَّ بِهِ أنَّهُ حَكِيمٌ يَقُولُ الْحَقَّ وَ إنْ لَمْ يَكُنْ حَكِيماً** وقد أورد جميع ما ذكره هنا لبيان الفرق فى البرهان على وجه البسط حيث قال : « والحكمة الأولىٰ يفارق الجدل والسّوفسطائيّة فى الموضوع وفى مبدء النّظر وفى غاية النّظر وأمّا فى الموضوع فلأنّ الحكمة الأولىٰ إنّما ينظر فى العوارض الذّاتيّة للموجود والواحد ومباديهما ولاينظر فى العوارض الذّاتيّة لموضوعات علم علم من العلوم الجزئيّة . والجدل والسّوفسطائية ينظران فى عوارض كلّ موضوع كان ذاتيّا أوغير ذاتيّ ولايقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد والموجود ، فالحكمة الأولىٰ أعمّ من العلوم الجزئيّة لعموم موضوعها ، وهما أعمّ نظرا من العلوم الجزئيّة لأنّهما يتكلّمان على كلّ موضوع كلاما مستقيما أو معوجّا لكلّ بحسب صناعته ، وقد يفارقهما من جهة المبدء لأنّ الحكمة الأولىٰ إنّما يأخذ مباديها من المقدّمات البرهانيّة اليقينيّة ، وأمّا الجدل بمبدئه من المقدّمات الذّائعة المشهورة فى الحقيقة ، وأمّا السّوفسطائيه فمبدئها من المقدّمات المشبّهة بالذّائعة واليقنيّة من غير أن يكون كذلك فى الحقيقة ، وقد يفارقهما من جهة الغاية لأنّ الغاية فى الحكمة الأولىٰ إصابة الحقّ اليقين بحسب مقدور الإنسان ، وغاية الجدل الإرتياض فى الإثبات والنّفى المشهور تدرّجا إلى البرهان ونفعا فى المدينة ، وربما كانت غايتها الغلبة بالعدل . وذلك العدل ربما كان بحسب المعاملة وربما كان بحسب النّفع والّذى بحسب المعاملة فان يكون الإلتزام واجبا ممّا يعلم و إن لم يكن اللّازم حقا ولاصوابا ، وأمّا الّذى بحسب النّفع فربّما كان بالحق وربما كان بالصّواب المحمود . وغاية السّوفسطائية التّرائى بالحكمة والقهر بالباطل » .

وقال فى فن المغالطات : « ويشبه أن يكون بعض النّاس بل أكثرهم يقدّم إيثاره

لظن النّاس به انّه حكيم ولايكون حكيما على إيثاره لكونه فى نفسه حكيما ولا يعتقد النّاس فيه ذلك ، وقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوما هذا وصفهم فإنّهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون ويدعون النّاس إليها ودرجتهم فيها سافلة ، فلمّا ظهر أنّهم مقصّرون وظهر حالتهم للنّاس أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فايدة ، وكثير منهم لمّا لم يمكنه أن ينسب إلى صريح الجهل و يدّعى بطلان الفلسفة من الأصل وأن ينسلخ كل الإنسلاخ من المعرفة والفضل قصد المشائين بالثّلب وكتب المنطق بالعيب ، وأدلّتهم أنّ الفلسفة أفلاطونية وأنّ الحكمة سقراطيّة و أنّ الدّراية ليست إلّا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورثيين من الفلاسفة . وكثير منهم قال إنّ الفلسفة و إن كانت لها حقيقة ما فلا جدوى فى تعلّمها ، وإنّ النّفس الانسانيّة كالبهيمة باطلة ولاجدوى للحكمة فى العاجلة ، وأمّا الآجلة فلا آجلة . ومن أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم وسقطت قوّته عن إدراك الحكمة أوعاقه الكسل والدّعه عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ، ومن هيٰهنا يبحث عن المغالطة التّى يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة .

فَصْلٌ فِى مَنْفَعَةِ هذَا الْعِلْمِ وَ مَرْتَبَتِهِ وَإِسْمِهِ

وأمّا مَنْفَعَةُ هذَا الْعِلْمِ فَيَجِبُ أنْ تَكُونَ قَدْ وَقَفْتَ فِى الْعُلُومِ الَّتِى قَبْلَ هذَا عَلَىٰ أنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّافِعِ وَبَيْنَ الْخَيْرِ مَا هُوَ أي قد وقفت فيها من كتب آخر للشيخ أوغيره لعدم سبقه فى هذا الكتاب ومدّعى السّبق مطالب بالتعيين ، وقيل ستذكر ان الخير ما يتشوّقه الكلّ ولعلّه كان فى ذكره فظنّ سبقه أوكان مقدّما فى التصنيف و أخّره فى التّدوين وهوكما ترى . **وَأنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الضَّارِّ وَبَيْنَ الشَّرِّ مَا هُوَ** وقوله : **وَأنَّ النَّافِعَ هُوَ السَّبَبُ الْمُوصِلُ بِذاتِهِ إلَى الْخَيْرِ وَالْمَنْفَعَةُ هُوَ الْمَعْنَى الَّذِى يُوصَلُ بِهِ** من الشّىء أى النّافع وفى بعض النسخ من الشرّ **إلى الْخَيْرِ** بيان الفرق المعلوم قبل هذا . ومحصّله أنّ النّافع هو الموصل إلى الخير كالدواء المصحّ والخير الموصل إليه كالصّحة والمنفعة الموصل به أى مايفضى اليها من التّسخين والتّبريد والتّفتيح والتّسديد فهوما يوصل به من الشّىء

أي النافع وهو الدواء أو الشرّ وهو المرض إلى الخير أعني الصحّة . وبما ذكره يظهر الفرق بين مقابلاتها . إذ أحكام المتناقضات متناقضة ولذا لم يتعرّض له ، فالضارّ الموصل إلى الشرّ كالدواء الممرض والشرّ الموصل إليه كالمرض والمضرّة ما يفضى إليه من التسخين والتبريد . و تقييد الموصل يدلّ على أنّ الكلام في النافع بالذات كما ذكر دون النافع بالعرض كالوسائل إلى تحصيله .

فايدة : اعلم انّ خير كلّ شيء مايشتاقه ويبتهج به من كماله وهو إمّا مطلق يتشوّقه الكلّ وهو المقصود من الإيجاد وغاية الغايات ، وما هو إلّا العلم وشرايف الأخلاق عند قوم وما يتبعها من الإبتهاجات العقليّة واللّذات الحقيقيّة عند آخرين . و إمّا مضاف يختلف بالنسبة إلى الأشخاص ككلّ مأمول لآمل ومعشوق لعاشق ومحبوب لحبيب ومراد لمريد وغير ذلك من المستلذّات المسمّات بالخيرات في المحاورات فإنّها يختلف بالقياس إليهم . إذ قد يكون شيء واحد محبوبا لشخص مكروها لآخر، وأيضا الخير إمّا خير بالذات وهو ما في نفسه كمال ولذّة وإن كان إضافيّا ، أو بالعرض وهو الوسيلة إليه من دون مطلوبيّة له لذاته وهو النافع المذكور . وجعله مقابلا للخير مبنيّ على تخصيصه بالأول أي الخير بالذات . ثمّ انّ الأحقّ باسم الخير المطلق وبالذات ما هو صرف الخير والكمال ولايشوبه شبهة ونقصان وماهو إلّا الواجب الحقّ لانّه محض الخيريّة والكمال وتامّها فوق التمام و يزيد على غير المتناهي منهما بقدر غير متناه وهو خير للكلّ بدون اختصاص بالبعض ، إذ الخير لكلّ شيء كماله وكماله مايكمّله من وجوده وصفاته التابعة له . وكلّها فائضة منه تعالى . ومفيض الخير على الشيء أحقّ بالخيريّة له من المفاض . على أنّ كمال الشيء لوكان مايكمّله ومكمّل كلّ شيء ليس إلّا موجد الكلّ ومبدءه . فهو حقيقة الخير والكمال للكلّ ، و إذ اشتاق كلّ شيء إلى وجوده وفضايله فهو إلى مفيضهما أشوق . فالكلّ بجبلّته شائق إليه تعالى وهو الخير والكمال المطلق لذاته وله . وغيره خيرات جزئيّة وكمالات نسبيّة وكلّ خير وكمال مندمج فيه على وجه مقدّس عن وصمة النّقص والتّركيب . وكل خير دونه ربما كان شرّاً إضافيّا وبالعرض . وأمّا الشّرّ المحض فلا

وجود له إذ الشّرور أعدام والخيرات وجوداتها. فصرف الوجود المقدّس عن شوايب العدم هو الخير المحض وصرف العدم هو الشّرّ المحض ولا وجود له، والوجودات الامكانية كلّما كان فى سلسلة الصّدور إليه تعالى أقرب كان خيريّته أتمّ وأغلب ۳.

ثمّ ظاهر **بعض الحكماء** ترادف السّعادة للخير والأظهر أنّها وصول كلّ شخص بإرادته إلى كماله الكامن فى جبلّته فهى يختلف بالنّسبة إلى الأشخاص والخير لايختلف ولها تقسيمات وفى تعيينها وحصولها فى النشأتين أو النّشأة الباقية فقط اختلافات حرّرناها مع ۶ تحقيق الحقّ فى جامع السعادات و **إذْ قَدْ تَقَرَّرَ هذا فَقَدْ عَلِمْتَ أنَّ الْعُلُومَ كُلَّهَا**

تَشْتَرِكُ فِي مَنْفَعَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ تَحْصِيلُ كَمَالِ النَّفْسِ الإنسَانِيَّةِ

بِالْفِعْلِ تَهْيِئَةً إيّاهَا لِلسّعادَةِ الأخْرَوِيَّةِ «تهيئة» إمّا بالضّمير فهو خبر بعد ۹ خبر بحذف العاطف لقوله «هى» أى تلك المنفعة تحصيل كمال النّفس وإعداد ذلك للكمال إيّاها أى تلك النفس؛ أو بدونه فيحتمل الخبريّة والعليّة للتحصيل؛ وفى بعض النّسخ «مهيّئة» فيكون حالا. وفى بعض النّسخ «لها» بدل «إيّاها» والضّمير أيضا للنّفس ۱۲ ولايتغيّر المعنى. ثمّ ظاهر هذا الكلام أنّ تحصيل الكمال منفعة العلوم والخير الّذى توصل إليه سعادة الآخرة أى البهجة الّتى لها بعد خراب البدن، وعلى هذا يحصل التّفرقة بين النّافع أعنى العلوم والمنفعة أعنى الكمال الّذى يحصل فيها والخير الّذى يوصل منها إليه تلك ۱۵ المنفعة وهو السعادة الأخرويّة. وقيل ليس فى الآخرة كمال يحصل من العلوم بل العلوم بأنفسها فى الآخرة هى الكمال الّذى يلتذّ به وحينئذ يتحد النافع والمنفعة اعنى العلوم والكمال وان كانت السعادة مغايرة لها وعلى هذا لايلتذّ النّفس بها فى الدّنيا لاشتغالها بالمحسوسات ۱۸ وتدبير البدن؛ ومراد الشيخ أن تحصيل العلوم سبب لبقائها المقتضى لكونها سعادة فى الآخرة فيصحّ إطلاق المنفعة عليه بهذا الإعتبار. وقيل العلوم بأنفسها لذّة وسعادة فى الآخرة وعلى هذا يتّحد الكلّ. ۲۱

والحقّ أنّ المعارف الحقّه والأخلاق الفاضلة من حيث هى سعادة لكونها مطلوبة لذاتها إلّا ان مايترتّب عليها من حبّ الله وأنسه والبهجة الفعليّة واللّذة المعنويّة مغاير لها

بالإعتبار ومطلوبيّته لذاته أشدّ وأقوىٰ فهو باسم الخير والسّعادة أولى وأحرى و إن كان الكلّ خير أوسعادة، وبذلك يحصل الجمع بين مقالات الطوائف فى تعيينها. ثمّ الظاهر
٣ كما يفيده إطلاق العبارة انّ كلّ علم ولو كان آليّا يوجب السّعادة إذ يحصل به ضرب من الفعليّة الموجبة لنحو من الكمال المقتضى لنوع من السّعادة وذمّ بعض العلوم كالسّحر والنّجوم راجع إلى جهات خارجة عن ذاته .

٦ قيل : النّفس بعد خراب البدن يفارق الوهم والخيال فلا ينفعه إلّا الأخلاق الفاضلة والعلوم الكلّية الّتى لايفتقر دركها اليها، وأيضا غيرها كلاّ أوبعضا يفيد الظنّ وهو لاينفع فى الآخرة إذ النافع فيها اليقين .

٩ قلنا : على ما ثبت فى الشّريعة الحقّة من المعاد الجسمانى وتعلّق النفوس بالقوالب المثالية قبله لااشكال لعود المدارك الوهميّة والخياليّة ولاإشكال أيضا على ما ذهب إليه الشّيخ وأتباعه من أنّ النّفوس الغير الكاملة إذا فارقت وقد رسخ فيها ماخوطب به العامّة
١٢ من العقائد ولم يكن لهم من العقول والنّفوس الكاملة جاذب إلى الفوق تعلّقت بأجرام سماويّة يقوم بها المتخيّلة فيشاهد ما سمعته فى الدّنيا من أحوال القبر والبعث وما صوّر لها فيها من الثّواب إن كانت نقيّه ومن العقاب ان كانت رديّة ، إذ الصّور الخياليّة أقوى
١٥ تأثيرا من الحسيّة كما يظهر من الرّويا سيّما لمن قويت قويٰه المتخيّلة . وعلى هذا يكون لها قوى مدركة للجزئيّات فيدرك العلوم الجزئيّة اليقينيّة أوالظنّيه على ما أدركتها فى الدّنيا فينتفع بها ويكتسب لأجلها نوع سعادة .

١٨ فان قيل : الأنفس الكاملة يتخلّص من التعلّق فكيف يدرك الجزئيّات ؟

قلنا : يدركه بوجه كلّى أولارتسامها فى بعض المدارك يشاهدها بعلم حضورىّ.

لكنَّهُ إذا فُتِّشَ فِـى رُؤُسِ الْكُتُبِ عَنْ مَنْفَعةِ الْعُلُومِ لَمْ يَكُنِ
٢١ **الْقَصْدُ مُتَّجِهاً إلىٰ هـٰذَا الْمَعْنىٰ** أى تحصيل الكمال المؤدّى إلى سعادة الآخرة **بَلْ إلىٰ مَعُونَةِ بَعْضِهَا فِـىْ بَعْضٍ** وحاصله أنّ المنفعة بهذا المعنى و إن كانت حاصلة لجميع العلوم إلّا انّ قصد المشتغلين بها ليس متّجها إليه بل إلى إعانة بعضها على تحصيل

بعض وإطلاق لفظة «المنفعة» ينصرف إليه غالباً **حتّىٰ يَكُونَ مَنْفَعَةُ عِلْمٍ مَا هُوَ مَعْنىً يَتَوَصَّلُ مِنْهُ** أي من ذلك المعنى **إلىٰ تَحْقِيقِ عِلْمٍ آخرَ غيْرِه** ولفظة «من» بمعنى «البا» فلا يرد انّ الموصل منه هو النّافع نفسه وهوعلم ماهنا دون منفعته وهو ما فيه من المعنى المفضى إلى تحقيق علم آخر لانّه الموصل به . و يمكن أن يقال الإيصال وان كان من النّافع إلّا انّ التّوصّل وهوالتّلطّف فى الوصول من المنفعة فالمتوصّل منه هوالموصل به لاالموصل منه .

وَإذَا كَانَتِ الْمَنْفَعَةُ بِهذَا الْمَعْنىٰ المذكور فى الكتب وهوالمعونة **فَقَدْ يُقَالُ قَولا مُطلقاً وَقَدْ يُقَالُ قَوْلاً مُخَصَّصًا فأمّا الْمُطْلَقُ فَهُوَ أنْ يَكُونَ النَّافِعُ مُوصِلاً إلىٰ تَحْقِيقِ عِلْمٍ آخرَ كَيْفَ كَانَ. وأمّا الْمُخَصَّصُ فَأَن يَكُونَ النَّافِعُ مُوصِلاً إلىٰ مَا هُوَ أجَلُّ مِنْهُ وَهُوَ** أى الأجل **كالْغَايَةِ لَهُ** أى للنّافع ، **إذْ هُوَ** أى النّافع **لأجْلِهِ** أى لاجل الأجلّ **بِغَيْرِ انعِكَاسٍ** ومحصّله أنّ المنفعة بمعنى المعونة لها اعتباران : عامّى وهو أن لايقيّد فيه النّافع بكونه أدون من الموصل اليه بل أخذ مطلقا، وخاصّى وهو أن يقيّد به؛ فعلى الأوّل يكون للإلٰهى منفعة على الوجه الثّالث من الوجوه الثّلاثة الآتية . وعلى الثّانى لامنفعة له أصلا لأنّه أجلّ العلوم بأسرها، وعلى هذا يقال : المنطق نافع فيه بخلاف عكسه . و إلى ذلك اشار بقوله :

فَإذا أخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُطْلَقِ كَانَ لِهذا الْعِلْمِ مَنْفَعَةٌ وَإذَا أخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُخَصَّصِ كَانَ هذَا الْعِلْمُ أجَلَّ مِنْ أنْ يَنْفَعَ فِي عِلْمٍ غَيْرِه بَلْ سَائِرُ الْعُلُومِ يَنْفَعُ فِيهِ . ثمّ الإعتباران يقعان فى الذّوات أيضا ، فعلى الأوّل يقال انتفع الرّعية من الملك والفرس من الفارس، وعلى الثّانى لايقال ذلك بل إنّما يقال عكسه فقط . ولما ظهر من كلامه أنّ لهذا العلم على الإطلاق الأعمّ منفعة ، والمنفعة يشبه الخدمة ، والخدمة يوجب الخسّة فربّما يتوهّم لزوم كونه أخسّ ممّا ينفعه وهوباطل لأنّه أشرف العلوم فدفع ذلك بقوله :

لٰكِنَّا إِذَا قَسَمْنَا الْمَنْفَعَةَ الْمُطْلَقَةَ إِلىٰ أقسامِهَا كَانَتْ ثَلاثَةَ أقسَامٍ : قِسْمٌ يَكُونُ المُوصِلُ مِنْهُ أى النّافع لأنّه الّذى يوصل منه إلى المطلوب كما ظهر ، ويمكن إرجاع ضمير « منه » إلى قوله « قسم » والمعنى حينئذ قسم يكون النّافع الموصل من هذا القسم **مُوصِلاً إِلىٰ مَعْنَىً أجَلَّ مِنْهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ مُوصِلاً إِلىٰ مَعْنَىً مُسَاوٍ لَهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ مُوصِلاً إِلىٰ مَعْنَىً دُونَهُ وَهُوَ أنْ يُفِيدَ فِي كَمَالٍ دُونَ ذَاتِهِ** أى كون الموصل من هذا القسم موصلا هوأن يفيد فى كمال أنزل من ذات ذلك الموصل فايصاله يرجع إلى معنى الإفادة **وَهَذَا** أى الموصل فى هذا القسم أو كونه موصلا **إذا طُلِبَ لَهُ إِسْمٌ خَاصٌّ كَانَ الْأوْلىٰ بِهِ** أى بهذا الإسم **الإفَاضَةُ والإِفَادَةُ وَالْعِنَايَةُ وَالرِياسَةُ** والمراد بها ظاهرها على الثّانى ومشتقّاتها على الأوّل **أوشَيءٌ مِمَّا يُشْبِهُ هذا إِذَا اسْتُقْرِيَتْ الْألْفَاظُ الصَّالِحَةُ فِي هَذا الْبَابِ عُثِرَ عَلَيْهِ** الجارّ والمجرور صفة لقوله : « شىء » وكذا الشّرط أو هو صفة للمجرور وقوله : « عثر عليه » جواب للشّرط **وَالْمَنْفَعَةُ الْمُخَصَّصَةُ** أى بالإطلاق الأخصّ **قَرِيبَةٌ مِنَ الْخِدْمَةِ** إذ يقع السّافل فى العالى يرجع إليها **وَأمَّا الإِفَادَةُ الَّتِي تَحْصُلُ مِنَ الْأشْرَفِ فِي الْأخَسِّ** كما هوفى القسم الثالث من أقسام الاطلاق العامىّ . **فَلَيْسَ يُشْبِهُ الْخِدْمَةَ وَأنْتَ تَعْلَمُ أنَّ الخَادِمَ يَنْفَعُ الْمَخْدُومَ وَالْمَخْدُومَ أيضاً يَنْفَعُ الخَادِمَ أعنِي الْمَنْفَعَةَ إِذَا أخِذَتْ مُطْلَقَةً وَيَكُونُ نوعُ كُلِّ مَنْفَعَةٍ وَوَجْهُهُ الخَاصُّ نَوعاً آخَرَ فَمَنْفَعَةُ هٰذا العِلْمِ الَّذِي بَيَّنَّا وَجْهَهَا هِيَ إِفَادَةُ الْيَقِينِ بِمَبَادِي الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ وَالتَّحْقِيقُ لِمَاهِيَّةِ الأمُورِ الْمُشْتَرَكَةِ فِيهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَبَادِيءَ ، فَهٰذَا إِذَنْ مَنْفَعَةُ الرَّئِيسِ لِلْمَرْئُوسِ وَالْخَادِمِ لِلْمَخْدُومِ** قوله : «اعنى المنفعة» الخ تقييد لنفع كلّ من الخادم والمخدوم للآخر أو تفسير له ، وعلى التّقديرين جواب الشّرط إمّا محذوف لدلالة ما قبله عليه أو مذكور هو قوله

«فمنفعة» أو «فهذا» وعلى التّقادير المراد بنوع المنفعة، إما أحد الثّلاثة من أقسام المنفعة المطلقة حتىّ يرجع مغايرتهما النّوعيّة إلى مغايرة النّافعين بالإستعلاء والتّسفّل دون مغايرة المنفعتين فى الحقيقة وان تلازمتا فى الواقع، أونفس المنفعة وحقيقة الّتى لكلّ منهما حتّى ٣ يرجع المغايرة إلى الثّانية، وعلى التّقديرين قوله: «ووجهها الخاصّ» إمّا تفسير للنّوع بمعناه المقصود أوالمراد به معناه الآخر، ومعنى العبارة على كلّ من هذه التّقادير ظاهرة فعلى التّقييد والحذف وحمل النّوع ومعطوفه على المعنى الأوّل معناها أنّ كلاّ من الخادم ٦ والمخدوم إنّما ينفع الآخر إذا أخذت المنفعة مطلقة وتغايرت المنفعتان بنوعى الإستعلاء والتّسفّل. وقوله: «فمنفعة» الخ تفريع على ذلك أى وإذا كان كذلك فمنفعة هذا العلم الّذى بيّنا وجهها من أنّها على سبيل الإستعلاء وذكرنا أولويّة تسميتها بالإفاضة ونحوها ٩ هى إفادة اليقين بمبادى العلوم الجزئية ليصير به تامّة بتتميم براهينها وتحقيق موضوعاتها، والتحقيق لماهيّة الأمور المشتركة فيها أى فى العلوم الجزئيّة وإن لم يكن مبادى. والأوّل إشارة إلى المبادى التّصديقيّة، والثّانى إلى تعريفات الأمور العامّة المشتركة فى العلوم ١٢ بأسرها باعتبار استعمالها فيها أوصدقها على موضوعاتها كالوجود وهى من قبل المبادى التّصوّريّة سواء كانت منها أم لا. والأمر المشترك الّذى ليس منها مايستعمل فى العلوم للإفادة والإستفادة ومثله كثير. ثمّ فرّع على ذلك بأنّ هذه المنفعة منفعة الرّئيس للمرئوس ١٥ والخادم للمخدوم الخ وعلى جعل قوله: «فمنفعة هذا العلم» الخ جوابا للشّرط معناها إنّا ذكرنا انّ المنفعة المطلقة على ثلاثة وجوه مختلفة بالنّوع وإذا أخذت مطلقة وحصل التّمايز بين أنواعها ووجوهها كان منفعة هذا العلم الخ ولوجعل قوله: «فهذا» جوابا للشّرط ١٨ كان «الفاء» فى قوله: «فمنفعة هذا العلم» للتّعقيب، وعلى المعنى الآخر للنّوع معناها إذا أخذت المنفعة مطلقة وكان نوع كلّ من منفعتى الخادم والمخدوم فى نفسه مغاير النّوع الآخر بأن يرجع أحدهما مثلا إلى تحقيق الموضوع والآخر إلى المعونة فى التّحصيل مع ٢١ مغايرتهما أيضا بالإستعلاء والتّسفّل كان منفعة هذا العلم الخ. وقد أشرنا إلى ثبوت التّلازم بين المغايرتين إذ اختلاف النافعين بالعلّو والتّسفّل يستلزم اختلاف نفعهما نوعا و

بالعكس ، وعلى ما ذكر محصّل كلامه فى دفع التّوهّم المذكور أنّ المنفعة الّتى لهذا العلم هى المطلقة الّتى بمعنى الإفادة على سبيل الاستعلاء ، فليست بمعنى الخدمة الموجبة للأخسيّة وفى بعض النسخ وقع لفظة «بل» بدل «لكنّا» وعلى هذا لايكون استدراكا لدفع التّوهّم بل رقبا عما نفاه عن هذا العلم من المنفعة المخصّصة بنفى قسمين من المطلقة أيضا عنه .

ثمّ لمّا ذكر أنّ منفعة هذا العلم للعلوم الجزئيّة كمنفعة الرّئيس للمرئوس والمخدوم للخادم علّل ذلك بأنّ نسبة العلم إلى العلم كنسبة المعلوم إلى المعلوم ، فنسبة هذا العلم إلى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به إلى المعلوم بها وهى نسبة المبدئيّة فيكون هذا العلم مبدء لها والمبدء رئيس ومخدوم وإلى ذلك أشار بقوله : **إِذْ نِسْبَةُ هٰذَا الْعِلْمِ إِلَى الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ نِسْبَةُ الشَّيْءِ الَّذِيْ هُوَ الْمَقْصُودُ مَعْرِفَتُهُ فِي هٰذَا الْعِلْمِ** أى المعلوم به كالواجب والعقول وغير ذلك **إِلَى الْأَشْيَاءِ الْمَقْصُودِ مَعْرِفَتُهَا فِي تِلْكَ الْعُلُومِ فَكَمَا أَنَّ ذَاكَ** أى الشّىء المقصود فيه معرفتها **مَبْدَءٌ لِوُجُودِ تِلْكَ** أى الأشياء المقصودة معرفتها فيها **فَكَذَٰلِكَ الْعِلْمُ بِهِ** أى بالشّىء المذكور **مَبْدَءٌ لِتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِتِلْكَ** أى بالأشياء المذكورة .

ولمّا بيّن منفعته أشار إلى مرتبته بقوله : **وَأَمَّا مَرْتَبَةُ هٰذَا الْعِلْمِ فَهُوَ أَنْ تَتَعَلَّمَ بَعْدَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ ، أَمَّا الطَّبِيعِيَّةُ فَلِأَنَّ كَثِيراً مِنَ الْأُمُورِ الْمُسَلَّمَةِ فِي هٰذَا مِمَّا يَتَبَيَّنُ فِي الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ مِثْلُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَالتَّغَيُّرُ** عطف تفسير للكون والفساد **وَالْمَكَانِ وَالزَّمَانِ وَتَعَلُّقِ كُلِّ مُتَحَرِّكٍ بِمُحَرِّكٍ وَانْتِهَاءِ الْمُحَرِّكَاتِ إِلىٰ مُحَرِّكٍ أَوَّلَ وَغَيْرِ ذٰلِكَ .**

وهذا التّعليل مردود بانعكاسه إذ مبادى العلمين أيضا يؤخذ منه ، والأظهر تعليله بأقدميّة المحسوسات وأعرفيّتها بالنسبة إلينا ، فالأنسب بباب الوضع والتّعليم تقديم أحوالها وإن كان هذا مقدّما على غيره من حيث الذّات والشّرافة .

وَأَمّا الرِّيَاضِيَّةُ فَلِأَنَّ الْغَرَضَ الأَقصىٰ فِي هٰذا الْعِلْمِ هُوَ مَعْرِفَةُ تَدْبِيرِ الْبَارِئِ أی فعله فقوله : **وَمَعْرِفَةُ الْمَلائِكَةِ الرُّوحَانِيَّةِ وَطَبَقَاتِهَا وَمَعْرِفَةُ النِّظَامِ فِي تَرْتِيبِ الأَفْلاَكِ** عطف تفسيری له و یمکن أن یکون من عطف الخاصّ علی العامّ ؛ قیل أراد بالأقصویّة الإضافیّة إذ معرفة الباری بذاته أجلّ من معرفة تدبیره، وفیه انّه بسیط الذّات ولامبدء له فلا حدّ له ولابرهان فلایمکن معرفته بذاته من طریق النّظر وإمکانه بالمشاهدة لوصحّ فإنّما هو من طریق المجاهدة ولایحصل إلّا لمن تجرّد عن جلباب البدن وعلایقه فلامدخلیّة له فی المقام ، فمعرفته بالنّظر إنّما هو من طریق الأثر وملاحظة الحضرة الإلٰهیّة أی ملاحظة عجائب قدرته المنبعثة عن حاقّ ذاته بذاته ، فالعلم بفعله الّذی هو العالم بأسره لکونه رشحا منه ومثالا لذاته ودلیلا علیه ومجلاة له هو الغرض الأقصیٰ . وهذا النّحو من المعرفة لیس بأقلّ من معرفة الشّیء بحدّه؛ ولذا قیل: «القوی یعرف بأفا عیلها» ، وصرّح الشّیخ فی الحکمة المشرقیة بأنّ بعض البسائط یوجد لها لوازم یوصل الذّهن بصورها إلی حاقّ الملزومات وتعریفاتها لاتقصر عن التعریف بالحدود .

وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ إِلَيْهِ إِلا بِعِلْمِ الْهَيْئَةِ لأنّه المعرف لأحوال الأفلاك وترتیبها **وَعِلْمُ الْهَيْئَةِ لاَيُمْكِنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ إِلَيْهِ إِلاّبِعِلْمِ الْحِسَابِ وَالْهَنْدَسَةِ . وأَمّا الْمُوسِيقِيُّ وَجُزْئِيّاتُ الرِّيَاضِيّاتِ وَالْخُلُقِيّاتِ وَالسِّيَاسَةِ فَهِيَ تَوَابِعُ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ فِيْ هٰذا الْعِلْمِ**

ثمّ لما علّل الشّیخ بعدیة الإلٰهی عن العلمین بتبیین بعض مسلماته فیهما وقد سبق منه أنّ مبادی سایر العلوم یصحّح منه کان هنامظنّة السّؤال بلزوم الدورفأر ، اد أن یذکره بجوابه فقال : **إلّا إِنَّ لِسَايِلٍ أَنْ يَسْأَلَ فَيَقُولَ إِنَّهُ إذا كَانَتِ الْمَبَادِئُ فِيعِلْمِ الطَّبِيعَةِ وَالتَّعَالِيمِ إِنَّما يُبَرْهَنُ فِيْ هٰذا الْعِلْمِ** کما ذکره سابقا **وَكَانَتْ مَسَائِلُ الْعِلْمينِ يُبَرْهَنُ بِالْمَبَادِئِ** الّتی هی مسائل الإلٰهی فیلزم

توقّف مسائلهما على مسائله **وَكَانَتْ مَسَائِلُ ذَيْنِكَ الْعِلْمَيْنِ تَصِيرُ مَبَادِي لِهٰذَا الْعِلْمِ** كما ذكره هنا **كَانَ ذٰلِكَ بَيَاناً دَورِيّاً وَيَصِيرُ آخِرُ الْأَمْرِ بَيَاناً لِلشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهِ** وتوضيح الدّور أنّ مبادى العلمين أعنى موضوع مسائلهما أومبدئه اوبعض مقدّمات براهينها مما لايتوقّف عروضه للموضوع على المادّة إنّما يثبت فى الإلٰهى فهى من مسائله وإن أمكن فرض مبدء يلزم بعض مطالبه وبراهين مسائله فلا يكون فيه مسئلة فسائلهما المتوقّفة عليها متوقّفة على مسائله ، فى قول الطّبيعىّ : «الفلك مستدير» إثبات وجود الفلك ومبدءه أعنى الواجب وبعض مقدّمات براهين المسئلة أى البساطة من مسائل الإلهى ، فهذه المسئلة الطّبيعيّة متوقّفة على تلك المسائل الإلٰهيّة فلوكانت مسائلهما أيضا مبادى لمسائلة كما ذكره هنا يلزم الدّور ، إذ يصدق توقّف مسائلهما على مسائله مع عكسه وهو دورظاهر . ولنمهّد أوّلا مقدمة ثمّ نأتى بشرح أجوبة الشّيخ و هى أن تعاكس علمين فى المبدئيّة أى مبدئيّة كلّ منهما للآخر يتصوّر على وجوه :

١) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر .

٢) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لبعض مسائل الآخر .

٣) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر وكلّ مسئلة من الآخر مبدء لبعض مسائل الأوّل أوبعض مسائله مبدء لكلّ مسائل الأوّل أو بعضها

٤) أن يكون كلّ مسئله من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر و جميع مسائل الأخر مبدء لجميع مسائل الأوّل على التّوزيع دون الإستغراق المذكور .

٥) أن يكون جميع كلّ منهما مبدء لجميع الآخرلاعلى الإستغراق المذكور بل على التّوزيع إمّا مع وقوع معلول معين مبدء له بلا واسطة اوبدونه .

٦) أن يكون جميع مسائل أحدهما مبدء لجميع مسائل الآخرعلى التّوزيع ، وكلّ مسئلة من الآخرمبدء لبعض مسائل الأوّل أو بعض مسائله مبدء لبعض مسائله. سواءكان هذا البعض ممّا وقع مبدء له أوّلا أم لا .

٧) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر وهذا البعض مبدء

لکلّ مسائل الأوّل أو بعضها أو البعض الآخر من الآخر مبدء لأحدهما .

۸) أن یکون بعض مسائل أحدهما مبدء لکلّ مسائل الآخر و بعض مسائل الآخر مبدء للبعض المبدء من الأوّل أو بعض آخر منه .

۹) أن یکون بعض مسائل أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر و هذا البعض مبدء للبعض المبدء أو بعض آخر من الأوّل أو بعض آخر من الآخر مبدء لأحدهما منه .

و أنت تعلم أنّ الدّور یلزم فی جمیع هذه الوجوه إلّا فی الإحتمالین الأخیرین من التّاسع والإحتمال الآخر من الثّلاثة السّابقة علیه ، ولزوم الدّور علی الإحتمال الأخیر من الخامس لأجل أنّه لو فرض مبدئیّة کلّ مسئلة من علم لمسئلة من آخر و مبدئیّة کلّ مسئلة من الآخر لمسئلة من الأوّل غیر المسئلة الّتی فرضت مبدء لها حتّی یکون صدق مبدئیة الجمیع للجمیع من الجانبین لذلک . فإن فرض عدم تناهی مسائل کلّ من العلمین وذهاب سلسلة المبدئیّة وذی المبدئیّة إلی غیر النّهایة من دون انقطاع لزم التّسلسل ، ومع التناهی والإنقطاع کما هو الواقع یلزم بالاخرة افتقار المسئلة إلی نفسها ولو بوسائط کثیرة فیلزم الدّور إذا فرضنا مسائل أحدهما ثلاثة وهی ا ب ج ومسائل الآخر أیضا ثلاثة هی و ه ز وفرضنا مبدئیّة الثّلاثة الأخری علی الترتیب المذکور وفرضنا العکس علی العکس یکون ز مبدء لـ«ا» و «ا» کان مبدء لـ«ه» و ی لـ«ج» و «ج» لـ«ز» فیکون «ز» مبدء لنفسه بأربعة وسائط فیلزم الدّور ، وقس علی ذلک سایر الأعداد و إن بلغت آلاف ألوف .

و إذ عرفت ذلک ، فاعلم انّ الشّیخ أجاب عن هذا السؤال بأجوبة ثلاثة کما فهمه الناظرون بأن مهّد ثلاث مقدّمات ثم اجراءها فی دفعه والکن أخلّ بالتّرتیب کما یشیر إلیه فأشار إلی الأوّل بعد قوله **وَالَّذِیْ یَجِبُ أنْ یُقَالَ فِی حَلِّ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ هُوَ مَا قَدْ قِیلَ وَشُرِحَ فِی کِتَابِ** البرهان فی الفصل التّاسع من المقالة الثّانیة منه ، **وَإنَّمَا نُورِدُ مِنْهُ مِقْدَارَ الْکِفَایَةِ فِی هٰذَا الْمَوضِعِ** بقوله : **فَنَقُولُ إنّ الْمَبْدَءَ لِلْعِلْمِ لَیسَ إنَّمَا یَکُونُ مَبْدَءً لِأنَّ جَمِیعَ الْمَسَائِلِ** لهذا العلم **تُسْتَنَدُ فِی بَرَاهِینِهَا إلَیْهِ** أی إلی هذا المبدء **بِفِعْلٍ** بلا واسطة **أوقُوَّةٍ** بواسطة .

بَلْ رُبَّمَا كَانَ الْمَبْدَءُ مَأْخُوذاً فِي بَرَاهِينِ بَعْضِ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ دون بعض آخر. ومحصّله أنّ المبدء للعلم لايجب أن يكون مبدء لجميع مسائله بل يجوز مبدئيّته للبعض فيجوز أن يكون مسئلة من السّافل مبدء لمسئلة من العالى وبالعكس من غير تعاكس بينهما فى المبدئيّة فلا دور كما علم فى المقدّمة . والتّوضيح أنّ مبادى العلم قد يكون مبادى لجميع مسائله فيكون من المبادى المشتركة الّتى لايجوز أن يثبت فيه إذلو ثبت فيه صارت مسئلة منه ، والغرض توقّف جميع مسائله إليها فيلزم مبدئيّة الشّيء لنفسه فلابدّ أن يكون بيّنة اومبيّنه فى علم آخر بلاتوقّف على شيء من مسائل العلم الأوّل و إلّا لزم الدّور إذ الفرض توقّف جميع مسائله عليها وقد يكون مبادى لبعض مسائله وحينئذ يجوز إثباتها فيه بشرط عدم توقّفه على هذا البعض بل توقّف إمّا على بعض مسائله الأخرى الّتى لها مبادآخرتفى بإثباتها أوعلى مباد بيّنة أومبيّنة فى علم آخر بشرط أن لايتوقّف على مايتوقّف عليها من مسائل العلم الأوّل و إن جاز توقّفها على بعض مسائله الآخر وبذلك ينقدح جواب آخر يأتى فى محلّه . قال الشّيخ فى موضع من الشفا بعد ما ذكر حال العلمين المختلفين فى العلوّ والدّنوّ باعتبار المبدئيّة فى الاكثر ، وأمّا فى الأقلّ فربّما أخذ العلم الأعلى مبادى اللّمّ من العلم الأسفل بعد أن لايكون تلك المبادى متوقّفه فى الصّحّة على صحّة مباديتبيّن فى العلم الأعلى أو يكون يتبيّن بمباد من العلم الأعلى لكن إنّما يتبيّن بها ثانيا من العلم الأعلى مسائل ليست مبادى لها وللجزء الّذى فيه من هذا العلم الأسفل بل كما انّ بعض مسائل علم واحد يكون مبادى بالقياس إلى بعض المسائل منه بوساطة مسائل منه هى أقرب إلى المبادى منها فلا يبعد أن يكون مسائل علم ما يبيّن بمبادى من علم آخر ثمّ يصير تلك المسائل مبادى لمسائل أخرى من ذلك العلم بلا دور فيكون هذا حال مسائل يبيّن فى علم أسفل بمبادى من علم أعلى ثمّ يبيّن بها مسائل ما من علم أعلى وامّا أن يكون هذه المبادى المأخوذة من العلم الأسفل لاتبيّن من مبادى العلم الأعلى بوجه فذلك مثل أن يبيّن بالمبادى البيّنة بأنفسها أوبالحسّ وبالتجربة . وإذاكانت هذه مبادى مسائل من العلم الجزئىّ هى مبادى المسائل من العلم الأعلى صارت بوساطة العلم الجزئى مبدء للمسائل من العلم

الأعلیٰ لکنّ الّتی یبنی علی الحسّ والتجربة لایعطی اللمّ فی علم أسفل ولاعلم فوق بل إنّما یمکن أن یعطی اللّم من هذه فی العلم الأعلیٰ ما کان مبیّنا علی المبادی البیّنة بنفسها انتهی.
وحاصله أنّ مسئلة الأسفل الّتی صارت مبدء للأعلیٰ إمّا یثبت باللمّ ثمّ یصیر مبدء لمسئلة لمیّة من الأعلی إمّا بلا توقّف علی شیء من مسائله أو مع التوقّف علیٰ مالا یتوقّف علی هذا المبدء من الأسفل لئلا یلزم الدّور أولا یثبت باللمّ بل یکون مبدء ماخوذا من الأسفل فی الأعلی من غیر أن یبیّن من مبادی الأعلیٰ بوجه بل بالمبادی البیّنة أو بالحسّ والتجربة ثم أشار الی الثانیة بقوله :

ثُمَّ قَدْ یَجُوزُ أَنْ یَکُونَ فِی الْعُلُومِ مَسَائِلُ بَرَاهِینُهَا أی مبادیها **لاتُسْتَعْمَلُ وَضْعاً أَلْبَتَّةَ** أی لایوجد علی سبیل الوضع والتسلیم من علم آخر بعد کونها نظریّة مثبتة فیه **بَلْ إِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ** فی هذه المسائل **الْمُقَدِّمَاتُ الَّتِی لابَرَاهِینَ عَلَیْهَا** أی یکون بدیهیّة . وحاصله أنّ مبادی العلم بأسرها لایجب أن یکون نظریّة مثبتة فی علم آخر حتی یکون أوضاعا ای مقدّمات غیر واجبة القبول مسلّمة علی حسن الظنّ لیکون أصولا موضوعة أوعلی الاستنکار لیکون مصادرات بل یجوز أن یکون مبادی بعض مسائله مثبتة بنفسها حتّی یکون مقدّمات لابرهان علیها وهی أحدی الستّة المذکورة فی بحث موادّ الأقیسة هذا . وقیل المراد بهذه المقدّمة أنّ المسئلة من أحد العلمین الّتی یستعمل وضعا فی العلم الآخر لایلزم أن یکون وضعها هناك مع وضع برهانها فیه بل یجوز أن یکون وضعها فیه مجرّدا عن البرهان فلا یلزم دور مع اشتراك المسئلة وهذا ممّا لایحتمله کلام الشّیخ بل لامحصّل له أصلا .

ثمّ أشار إلی الثّالثة بقوله **علیٰ أَنَّهُ إِنَّمَا یَکُونُ مَبْدَءُ الْعِلْمِ مَبْدَءً بِالْحَقِیقَةِ إِذَا کَانَ یُفِیدُ أَخْذُهُ** أی أخذ هذا المبدء وهوفاعل « یفید » ومفعوله قوله : **الْیَقِینَ الْمُکْتَسَبَ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَأَمَّا إِذَا کَانَ لَیْسَ یُفِیدُ الْعِلَّةَ فَإِنَّمَا یُقَالُ لَهُ مَبدءُ الْعِلْمِ عَلیٰ نَحْوٍ آخَرَ وَبِالْحَرِیِّ أَنْ یُقَالَ لَهُ مَبدءٌ عَلیٰ حَسَبِ مَایُقَالُ لِلْحِسِّ مَبْدءٌ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْحِسَّ بِمَاهُوَ حِسٌّ یُفِیدُ**

الْوُجُودَ أى العلم به **فَقَطْ** وحاصله أنّ المبدء الحقيقىّ للشّىء ما يفيد وجوده بلمّه بأن يكون من مقدّمات برهان اللّم الّذى يعطى علّته أى الأوسط وجود الأكبر ولمّه، فإنّ قياس الحمّى و بعض الأخلاط لوأخذ لميّاكانت الصّغرى علّة لوجود الحمّى الحاصل من علّته أعنى التّعفّن فيكون مبدء حقيقيّا ، وأمّا مايفيد الإنّ بدون اللّم فليس مبدء بالحقيقة لأنّه كالحسّ فى إفادته مجرّد العلم بوجود الشّىء دون علّته ، فإنّ القياس المذكور لوأخذ إنيّا لم يفد صغراه أزيد من وجود التّعفّن فإطلاق المبدء عليها مجازىّ . ومحطّ الجواب أنّ المبدئيّة إمّا باعتبار العلّة أوالوجود الثّابت للإلٰهى هى الاولى وللعلمين هى الثانية بمعنى انّ مبدئيّتها له من جهة الإنّ ومبدئيّته لهما من جهة اللّم كما ياتى توضيحه . والتعرّض للحقيقة والمجاز لبيان الاختلاف والاعتبار المذكور لكونهما مدار الجواب ، اذ مع فرض المبدئيّــة من الطّرفين بالحقيقة أوالمجاز أن يغـاير الجهة فالمطلوب أيضـا حاصل وإلّا فالدّور لازم .

و بعضهم قال المراد بالجواب أنّ الباس فى الإلهى هوالوجود بلمّه وفى العلمين الوجود فقط فأخذ الثّانى فى بيان الأوّل لايوجب الدّور لاختلاف الجهة .

وأورد عليه بأنّ مطلق البرهان يعتبر فيه عليّة الأوسط للأكبر فى الذّهن وإلّا لم يكن دليلا فالإنّ كاللّم فى إفادة العلّيّة فأخذ أحدهما فى بيان الآخر يوجب الدّور .

وأجيب بأنّ الخارجيّة يغاير الذّهنيّة فلا دور والمتبادر منها هى الأولى فإطلاقها على الثّانية من باب التشبيه قبل الثّانية فى كليهما ثابتة فالمحذور مع الأخذ المذكور عايد لتوقّف كلّ منهما على الآخر فى الذّهن .

قلنـا : لزوم الدور إذا كان التّوقّف بحسب الخارج دون العلم لجواز اختلاف طريقه فيهما فإنّ الشّىء قد يعلم بالإنّ ويراد أن يعلم باللّم وحينئذ لوأخذ الأوّل فى بيان الثّانى لم يلزم دور وإن لزم لوأخذ فى بيان نفسه ، فاذا علم حمّى زيد بالإنّ وأريد أن يعلم باللّم يجوز أن يقال زيد محموم لأنّه متعفّن الأخلاط ومتعفّن الأخلاط لأنّه محموم ، وعلى هذا فمحصّل الكلام أنّه يجوز أن يثبت مسئلة فى علم بالإنّ ثمّ يجعل مبدء لإثباتهـا

باللّم فی‌علم آخر، فإنّ التّعلیمیّ یثبت استدارة الفلک بتساوی‌أقطاره من‌الجوانب ویشابه أجزائه لنقطة واحدة وهوبرهان إنّ ، والطّبیعیّ یثبتها ببساطته وهو برهان لمّ ، فیجوزان یأخذ الطبیعی استدارته المثبتة فی‌التّعلیمی بالإنّ فی‌بیان اثباتها باللّم بأنّ الفلک بسیط لأنّه ۳ مستدیرکما ثبت فی‌التّعلیمی وبعد ثبوت بساطته یثبت استدارته باللّم وکذا الحال فی‌العلمین والالهی، فلوفرض‌مطلوب واحد یثبت فیهما بالإنّ وفیه باللّم ویؤخذ المعلوم بالوجه الأوّل فی بیان نفسه بالوجه الثّانی لم یلزم منه دور ولامبدئیّة الشّیء لنفسه. ولا یخفی انّ هذا علی ٦ فرض صحّته إنّما ینفع فی‌بعض الموارد وحمل کلام الشّیخ علیه کما ارتکبه **جماعة** غیرجیّد لأنّ الدّور لایندفع به إذ لزومه إنّما کان باعتبار التعاکس فی المبدئیّة بمعنی أنّ مسئلة واحدة مشترک فی أحد العلمین وفی الإلٰهی قد یجعل بعد إثباتها فیهما مبدء لاثباتها فیه و ۹ بالعکس ، وما ذکر فی الجواب علی الحمل المذکور لایفید أزید من جواز مبدئیّة ما أثبت فیهما بالإنّ لإثباته فیه باللّم ومجرّد ذلک لایدفع الدّور إذ لزومه لم یکن لمجرد المبدئیّة المذکورة بل مع اعتبار التّعاکس أیضا فدفعه یتوقّف علی بیان جوازه أیضا مع ۱۲ أنّه غیر جایز لإیجابه الدّور ضرورة ، إذ تعلیل البساطة فی‌الطّبیعیّ بالإستدارة المعلومة فی التّعلیمی، ثمّ العاکس فبه یشمل علی دور بیّن ، فالأظهر أن یحمل کلامه علی ما ذکر أوّلا ومحصّله أنّ مسائل الإلٰهی یعلم إنّیتها من‌العلمین ومسائلها یعلم لمیّتها منه بعد ما ۱٥ علمت ببراهینها الإنیّة الّتی لیست مقدّماتهـا من مسائله فمبدئیّتهما من جهة اللّم فلا دور لتغایر الجهة ، وعلی هذا لاحاجة فی‌دفع الإشکال إلی التّمسّک بجواز کون مسئلة واحدة مبدء لنفسها علی النّحو المذکور . ۱۸

فإن قیل : إذا عرفت مسائل العلمین باللّم المأخوذ من الإلٰهی ومسائله بالإنّ المأخوذ منهما کانت الأولی أشرف من الثّانیة إذ اللّم یفید الیقین الدّائم الکلّی بخلاف الإنّ . ۲۱

قلنـا : الألٰهی نفسه یفید لمیّة مسائله ، فعدم ثبوتها من العلمین لایوجب ثبوت العدم، فکما انّ العلمین یثبتان إنیّة مسائلهما ویعلم لمیّتها من الإلٰهی فمسائله بعد ما علمت

إنيتها منها يعلم لميتها فيه . والجواب بأن إبدأ مثل هذا الإحتمال لدفع الإشكال لايلزم مطابقته للواقع كما ترى .

٣ ولما فرغ من تمهيد المقدمات شرع فى إجرائها فى دفع الإشكال وأخذ أولا بالثانية لأنها أقرب مأخذاً لبداهتها فقال : **فَقَدِ ارْتَفَعَ إذاً الشَّكُّ فإنَّ الْمَبْدَءَ لِلطَّبِيعِىِّ** أى للبحث الطبيعى أعنى مسائله ومبدءها مقدمة براهينها ووجود موضوعها ومبدءه **يَجُوزُ أنْ يَكُونَ بَيِّناً بِنَفْسِهِ** للمقدمة الثانية . ومحصله بعد ملاحظتها ان مبدئية

٦ المسائل الطبيعية للإلٰهية لايوجب التعاكس لجواز بداهة مبدئها فلا دور وهذا منع لكلية إثبات مبادى العلمين فى الإلٰهى ، فما سبق من أن تصحيح مبادى كل علم منه مقيد بما

٩ افتقر الى المصحح ، والبديهى لايفتقر إليه ومايفتقر إليه من المبادى النظرية ليس مبدء لجميع المسائل حتى يصدق توقف كل مسئلة طبيعية على الإلٰهى ولايندفع المحذور إذ مبادى العلم لايلزم اشتراكها فى جميع مسائله كما ظهر من المقدمة الأولىٰ ، وبذلك يعلم توقف هذا

١٢ الجواب عليها أيضا ويظهر وجه الإبتداء به مع ابتنائه على الثانية ، وينقدح جواب آخر يبتنى على الأولىٰ وهو أنه لوسلم نظرية مبادى كل مسئلة طبيعية لم يتعين إثبات جميعها فى الإلٰهى لجواز أن يثبت مبادى البعض فى الطبيعى نفسه بالشرط المذكور فيما تقدم ،

١٥ وفى بعض النسخ « المبدء الطبيعى » والمراد به مسئلة الطبيعى التى يكون مبدء للإلٰهى.

ومحصل الجواب حينئذ أنه يجوز بداهة بعض مسائله ومبدئيتها للإلٰهى ومبدئيته لمسائله النظرية ، ودعوى لزوم النظرية فى كل المسائل ممنوعة كما مر وعلى اللزوم كلما يصير

١٨ مسئلة فى الإلٰهى من موضوعات المسائل ومبدئها ومقدمات البراهين يكون نظرية ، فيكون المراد من مايكون بينا من المبدء للطبيعى كما فى النسخة الأولىٰ مالا يصير مسئلة فيه منها ، و يمكن أن يراد به مبدءه بتقدير المضاف أو المبدء للطبيعى إذ الاختصاص يصحح النسبة .

٢١ ثم أخذ الأولىٰ مقدمة على الثالثة لأنها أقرب إلى الوقوع وأكثر فى التحقق . فقال : **وَيَجُوزُ أنْ يَكُونَ بَيَانُهُ فِى الْفَلْسَفَةِ الْأُولىٰ بِمَا لَيْسَ يَتَبَيَّنُ بِهِ فِيمَا بَعْدُ وَلٰكِنْ إنَّمَا يَتَبَيَّنُ بِهِ فِيهَا مَسَائِلُ حَتّىٰ يَكُونَ مَا**

هُوَ مُقَدِّمَةٌ فِي الْعِلْمِ الأَعْلىٰ لِإِنْتَاجِ ذٰلِكَ الْمَبْدَءِ لايَتَعَرَّضُ لَهُ فِي
إِنْتَاجِهِ مِنْ ذٰلِكَ الْمَبْدَءِ بَلْ لِمُقَدِّمَةٍ أُخْرىٰ وفى بعض النّسخ بدل «فيما»

«فيها» وبدل «لمقدّمة له «مقدمة» فعلى نسخة المبدء للطّبيعىّ يكون الضمير فى « بيانه » ٣
وفى «به» فى الموضعين راجعا اليه ، والمراد بالموصول الأوّل مسئلة الإلٰهى وبالثّانى فى بحثه
المتأخّر عن بحث المبدء . وعلى نسخة «فيها» فالضّمير فيها للفلسفة والمراد بـ«بعد» بعد بحث
المبدء ، ويحتمل أن يراد بـ«فيما بعد» الإلٰهى لأنّه بعد الطّبيعىّ وبـ«بعد» على نسخة فيها ٦
بعد الطّبيعىّ .

وقوله : « لايتعرّض له » إمّا مبنىّ للمفعول مسند إلى الظّرف الّذى بدل لقوله
«له» وضميره راجع إلى« ما » أعنى مبدء المبدء ، أومبنى للفاعل وفاعله الفلسفة أوصاحبها ٩
أوالطّبيعىّ أوصاحبه أولفظة «ما» ، والمعنى انّه لوسلّم عدم بداهة المبدء للطّبيعىّ وكونه
مسئلة للإلٰهى فيجوز أن يكون بيانه فيه بمسئلة لايتبيّن تلك المسئلة بذلك المبدء
بتوسّط مسئلة الطّبيعىّ فى البحث الّذى بعد هذا البيان من الإلٰهى أوفى الإلٰهى بعده على ١٢
نسخة فيها أوفى العلم الّذى بعد الطبيعىّ إعنى الألٰهى أوالإلٰهى بعد الطّبيعى على الإحتمال
الأخير ولكن يتبيّن بذلك المبدء بواسطة مسئلة طبيعيّة فى الإلٰهى مسائل أخرىٰ غير
تلك المسئلة الّتى يتبيّن بها المبدء حتّى يكون ماهو مقدّمة فى الإلٰهى لإنتاج ذلك ١٥
المبدء أى المسئلة الإلٰهيّة الّتى يثبت بها المبدء للطّبيعىّ لايتعرّض فى إنتاجها
من ذلك المبدء أولايتعرّض أحد العلمين أوصاحبه لإنتاجه منه أوّلا يتعرّض ما هوالمقدّمة
أعنى مبدء المبدء للمبدء فى إنتاج نفسه منه حذرا عن لزوم الدّور إذ الفرض إنتاج المبدء ١٨
منه . والحاصل أنّه لاينعكس الأمر بأن يصير ذلك المبدء فى الإلٰهى مقدّمة لبرهان
تلك المسئلة الإلٰهية بل يتعرّض فى إنتاجها لمقدّمة أخرىٰ غير ذلك المبدء أويتعرّض
لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من ذلك المبدء ، وعلى النسخة الأخرى بل له أى لما ٢١
هومقدّمة لبيان المبدء مقدّمة أخرىٰ غير ذلك المبدء أوللمبدء مسئلة أخرىٰ فى الإلٰهى
يكون مبدء لها .

و ملخّص الجواب أنّه على تقدير كون بيان المبدء للطّبيعيّ فى الإلٰهى يجوز أن يكون بيانه فيه بمسئلة لايتبيّن تلك المسئلة فى الإلٰهى بعد هذا البيان بمقدّمة طبيعيّة موقوفة على ذلك المبدء بل يتبيّن بها مسائل أخرىٰ من الإلٰهى. إذ مبادى العلم لايلزم اشتراكها فى جميع مسائله كما ظهر من المقدّمة الأولىٰ وحينئذ لايلزم الدّور لعدم لزوم التعاكس بين المسئلتين بعينهما فى المبدئيّة بل بعض الطّبيعىّ مبدء بعض الإلٰهى وبعض آخر منه مبدء لذلك البعض من الطّبيعىّ أو بعض آخر منه. فمبنى الجواب على تسليم المقدّمة الممنوعة ومنع التّوقف من الطّرفين. وأنت خبير بأنّ لزوم الدّور إنّما كان لتعاكس العلمين فى المبدئيّة فكان اللّازم أن يجاب بأنّ ما هو المبدء لمسئلة الطّبيعىّ من مسألة الإلٰهى يجوز أن لايتبيّن بها بل يتبيّن مسائل أخرىٰ من الإلٰهى، والشّيخ قد تعدّىٰ عن ذلك وأخذ فى الجواب مبدء مسئلة الطّبيعىّ بدلها إذ ما يثبت لذى المبدء من البيان وعدمه يثبت بواسطته لمبدئه، فالشّيخ اسند البيان إلى المبيّن البعيد أعنى المبدء وأسقط القريب أعنى الواسطة كما لوّحنا إليه فى تقرير الجواب، وعلى هذا فكأنّه قيل فى إيراد الدّور انّ بيان مبدء الطّبيعىّ بمسئلة الٰهية بيانها بمسئلة طبيعيّة يتبيّن مبدئها بها يؤدّى إلى بيان المبدء بالمبدء، فأجاب بمنع بيان المبدء بنفسه لما ذكره ثمّ بيان المبدء هو بعينه مسئلة إلٰهيّة فالمراد ببيانه فيها محقّقة فى ضمنها حتّى يكون الحاصل انّ بيان المبدء لمسئلة الطّبيعىّ كمقدمة برهانها إنّما هو بتحقّقه فى ضمن مسئله إلٰهيّة لايتوقّف إثباتها بعد ذلك على المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة بتلك المقدّمة، وعلى هذا يكون الإنتاج الأوّل مجازا عن تحقّق المبدء فى ضمن ماهو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة، والثّانى باقيا على حقيقته، ولوجعل ضمير «بيانه» وساير الضماير المرجوعة إلى المبدء للطّبيعىّ المراد به مسئلة الطّبيعىّ المفروضة مبدء لمسئلة الإلٰهى كان المراد ببيانه فى الإلٰهى كون مبدءه من مسائله ومبيّنا فيه بالبرهان فكون الإنتاج بمعناه الحقيقىّ وإسناد التبيّين إلى المبيّن القريب أعنى مسئلة الطّبيعى ويكون باقى التّقرير بحاله والجواب على طبق السؤال بعينه، ثمّ هذا الجواب على الوجهين أى ارجاع الضماير إلى المبدء وإلى الطّبيعىّ المراد منه مسئة الطّبيعىّ إنّما هو على نسخة «المبدء للطّبيعىّ»،

وأما على نسخة «المبدء الطبيعىّ» فإمّا أن يراد به المبدء الطّبيعىّ أو مسئلة الطّبيعىّ أو مبدئها على حذف المضاف اليه وتعويضه بالألف واللّام، فعلى الأوّل يتأتى الوجهان للنسخة الأولى وعلى الثّانى يتعيّن رجوع الضّمائر إلى المبدء الطّبيعىّ المراد به مسئلة الطّبيعىّ، وحينئذ ٣ إن جاز بداهة المسئلة بنفسها فلا كلام وإلّا كان اتّصافها بالبداهة أوضدّها لإتّصاف مبدئها به وعلى أىّ تقدير يكون إسناد التّبيين إلى المبيّن القريب أعنى مسئلة الطّبيعىّ دون البعيد أعنى مبدئها لعدم كونه فى الكلام. وإنّما يعتبر تصحيحاً لإسناد البداهة إليها. ٦

فحاصل الجواب أنّ المبدء الطّبيعىّ أعنى مسئلة الطّبيعىّ الّتى هى مبدء مسئلة الالهى كما يجوز بداهتها لبداهة مبدئها فيجوز نظريّتها لنظريّته ويكون بيانها أى بيان مبدئها فى الإلٰهى بأن يكون من مسائله إذ لو كان مبدئها من مسائله صحّ القول بأنّها مثبتة فيه من ٩ مسئلة إلٰهيّة أى مسئلة إثبات مبدئها لكن لابدّ أن يكن تلك المسئلة الإلٰهيّة المثبتة لمسئلة الطّبيعىّ المذكورة مما لايتبيّن فيما بعد بأحد المعنيين بهذه المسئلة الطّبيعيّة، بل يثبت بها مسائل أخرى من الإلٰهى ويتصحّح بذلك مبدئيّتها له حتّى يكون مسئلة الإلٰهى الّتى هى ١٢ المقدّمة فيه لإنتاج ذلك المبدء أى مسئلة الطّبيعىّ الّتى فرض مبدئيّتها للإلٰهى لايتعرّض لها فى إنتاجها من ذلك المبدء وهو مسئلة الطّبيعىّ المذكورة، بل يتعرّض لمقدّمة أخرى أى لمسئلة أخرى من الإلٰهى فى إنتاجها من مسئلة الطّبيعىّ المذكورة، أو بل له أى لما هو ١٥ مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة مقدّمة أخرى أى مسئلة أخرى يوخذ منها غير هذه المسئلة الطّبيعيّة.

وملخّصه أنّ بيان مسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة هى مسئلة إثبات مبدئها ١٨ بعينها، وبيان هذه المسئلة الإلٰهيّة لايكون بتلك المسئلة الطّبيعيّة بل يتبيّن بها مسائل أخرى من الإلٰهى أو يتبيّن هذه المسئلة الإلٰهيّة بمسائل أخرى من الطّبيعىّ، وعلى هذا يكون الإنتاج بمعناه الحقيقىّ، وعلى الثّالث أعنى كون المراد بالمبدء الطّبيعىّ مبدء مسئلة ٢١ الطّبيعىّ يمكن رجوع ضمير بيانه وما يوافقه إلى المبدء على أن يراد ببيانه فى الإلٰهى تحقّقه فى ضمن مسئلة لايتبيّن بذلك المبدء بتوسّط مسئلة طبيعيّة كما تقدّم فيكون إسناد البيان

إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى أى حصول المبدء فى ضمن ماهو مقدّمة فى الإلٰهى ، و يمكن رجوع الضمائر إلى الطّبيعىّ ليكون إسناد البيان إلى المبيّن القريب و
٣ والإنتاج فى الموضعين بمعناه الحقيقىّ . وقد ظهر مما ذكر أنّ للعبارة على النّسخة الأولىٰ محملين وعلى الثّانى خمسة محامل إثنان منها هما الأوّلان لابتنائهما على الإرجاع الثّانية إلى الأولىٰ والبواقى مغايرة لها وفى اثنين من الخمسة يرجع الضمائر إلى المبدء فيكون إسناد البيان
٦ إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى والمراد من بيانه فى الإلٰهى تحقّقه فى ضمن مسئلة إلٰهيّة هى بعينها مسئلة بيانه ، وفى ثلاثة منها يرجع الضمائر إلى مسئلة الطّبيعىّ ويكون الإسناد إلى المبيّن القريب والإنتاج بمعناه الحقيقىّ والمراد من بيانها بيانها بمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى .
٩ ثمّ يمكن ان يراد بقوله : فيما بعد علم الطّبيعىّ لتأخّره عن الإلٰهى رتبة ويرجع ضمير «فيها» إلى علم الطّبيعة ويراد بمسائل أخرىٰ مسائل الإلٰهى وعلى هذا يتخرّج أيضا خمسة محامل يفترق كلّ منها عن نظيره مثلا على فرض المبدء للطّبيعىّ ورجوع ضمير
١٢ «بيانه» إلى المبدء وكون المراد ببيانه فى الإلٰهى تحققّة فى ضمن مسائله وإرادة المعنى المجازى من الإنتاج يكون حاصل الجواب أنّه يجوز أن يكون بيان المبدء لمسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة أى بتحقّق فى ضمنها بشرط عدم تبيّنها بهذا المبدء فى علم الطّبيعىّ بأن لايتبيّن
١٥ من مسئلة الطّبيعىّ المبيّنة بهذا المبدء ، إذ لوتبيّنت بها وهى مبينة به صدق تبيّنها به فيكون إسناد التّبيين إلى المبيّن البعيد بل المبيّن فى علم الطّبيعة بهذا المبدء أعنى المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة بهذا المبدء مسائل أخرىٰ من الإلٰهى دون الإلٰهيّة المفروضة حتّىٰ يكون ماهو
١٨ مقدّمة فى الإلٰهى أعنى المسئلة الإلٰهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء لايتعرّض لها فى علم الطّبيعة فى إنتاجها من ذلك المبدء بتوسّط المسئلة الطّبيعيّة المذكورة بل يتعرّض لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من هذا المبدء بتوسّط الطّبيعة المذكورة أوبل له أى لما هو
٢١ مقدّمة فى الإلٰهى أعنى الإلٰهيّة المذكورة مقدّمة أى مسئلة أخرىٰ فى الطّبيعىّ يكون مبدء لها ، ولو رجع الضمائر إلى الطّبيعىّ أعنى مسئلة الطّبيعىّ حتّىٰ يكون إسناد التّبيين إلى المبيّن القريب ويكون المراد من بيانها فى الإلٰهى تبيّنها من مسئلة أخرىٰ من الإلٰهى كان الحاصل أنّه

يجوز أن يكون بيان مسئلة الطّبيعىّ فى الإلٰهى بمسئلة إلٰهيّة لايتبيّن بهذه المسئلة الطّبيعيّة فى علم الطّبيعىّ بل المتبيّن بها فيه مسائل أخرىٰ من الإلٰهى دون الإلٰهيّة المفروضة حتّى يكون ماهو مقدّمة فى الإلٰهى أعنى الإلٰهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء أعنى الطّبيعيّة ٣
المذكورة لايتعرّض فى إنتاجها من هٰـذه الطّبيعيّة بل يتعرّض لمسئلة أخرىٰ من الإلٰهى فى إنتاجها من هـذه الطّبيعيّة أو بل لهذه المقدّمـة مقدّمة أى مسئلة أخرىٰ تكون مبدء لها ، وقس على ذلك كيفيّة التّقرير فى ساير المحامل . ٦

ثمّ فى هذه الخمسة الأخيرة لو أريد من مسائل أخرىٰ مسائل الطّبيعىّ مع إبقاء ما فى التّقرير بحاله خرجت خمسة محامل أخرىٰ يفترق كلّ منها عن نظيره . مثلا لو كـان المراد بالمبدء الطّبيعىّ مبدء مسئلة الطّبيعىّ وأريد ببيانه فى الإلٰهى كونه من مسائله ومبيّنا فيـه ٩
بالبرهان واريد بماليس يتبيّن به فيما بعد أن لايكون بيان تلك المسئلة الإلٰهيّة الّتى هى مبدء مسئلة الطّبيعىّ بهـا كـان الحاصل انّ بيان تلك المسئلة الإلٰهيّة إنّما يكون بمسئلة طبيعيّة لايتبيّن بذلك المبدء الذّى هو مسئلة الإلٰهى فيما بعد أى فى علم الطّبيعىّ بل إنّما ١٢
يتبيّن بذلك المبـدء أى المسئلة الإلٰهيّـة فى علم الطّبيعىّ مسائل أخرىٰ منه دون المسئلة الطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة حتّى يكون ما هو مقدّمة فى الإلٰهى أى من مقدّمات البرهان فيه وهو الطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة لايتعرّض فى إنتاجه من ذلك المبدء أعنى الإلٰهيّة بل ١٥
يتعرّض لمقدمة أى مسئلة أخرىٰ من الطّبيعىّ وهى الطّبيعيّة الّتى فرض الكلام فى مبدئها أوّلا فى إنتاجها من هذا المبدء أعنى الإلٰهيّة المفروضة أو بل له أى لما هو المقدّمة أعنى الطّبيعيّة المبيّنة للإلٰهيّة مسئلة أخرىٰ دون هذه الإلٰهيّة يكون مبدء لها ، وإنّما ضيّعنا الوقت بإبداء ١٨
هذه المحامل لاعتناء بعض الطّلاب بأمثالها .

ثمّ أخذ بالثّالثة وقال : **وَقَدْ يَجُوزُ أنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الطَّبِيعِىُّ أوِ الرِّيَاضِىُّ أفَادَنَا بُرْهَانَ «إنّ» وَلَمْ يُفِدْنَا فِيهِ بُرْهَانَ «لِمَ» ثُمَّ يُفِيدُنَا هٰذا الْعِلْمُ فِيهِ بُرْهَانَ «لِمَ» خُصُوصًا فِى الْعِلَلِ الْغَائِيَّةِ الْبَعِيدَةِ** حاصله ٢١
على ما أشرنا إليه سابقا أنّه يجوز أن يحصل من العلمين التّصديق بالوجود من جهة الإنّ

فى مسئلة ومن الإلٰهى التّصديق من جهة اللّم ّ فى مسئلة أخرىٰ فإنّ جعل كلّ من المسئلتين مبدء للأخرىٰ كان مبدئيّة أحديٰهما من جهة الإنّ والأخرىٰ من جهة اللّمّ ، وتصوير ذلك أن يكون مسئلة طبيعيّة بالإنّ المرتّب من مقدّمات بيّنة أومأخوذة من غير الإلٰهى كاستدارة الفلك مبدء فى الإلٰهى لإثبات مسئلة منه كبساطته بالإنّ ثُمّ يثبت هذه فيه باللّمّ أيضا ، ثمّ ينقل هذه المسئلة المبيّنة فى الإلٰهى بالإنّ واللّمّ إلى الطّبيعىّ و يجعل مبدء لإثبات الطّبيعيّة المبيّنة بالإنّ أعنى الإستدارة باللّمّ .

وأنت تعلم أنّ التّعرّض لإثبات الإلٰهيّة فى الإلٰهى باللّمّ حشو فى الجواب إذ مجرّد إثباتها فيه بالإنّ يكفى لإثبات الطّبيعيّة بها باللّمّ . وعلى هذا لوأريد بالإنّ فى هٰذه العبارة إنّ الثّلاثة وباللّمّ لمّ العلمين انطبقت على ماذكره بلا زيادة ونقصان ، ولوعمّم الثّانى كالأوّل دخل الحشو المذكور ، ولوخصّ الأوّل كالثّانى خرج إفادة العلمين انّ الإلٰهى ولوخُصّا بالإلٰهى خرج إفادتهما انّهما ، وعلىٰ هذا يعلم أنّ ضمير «فيه» على بعض الوجوه راجع إلى الإلٰهى وعلى بعضها إلى أحد العلمين هذا . وقد تقدّم أنّ الأكثر قال المراد بهٰذه المقدّمة أنّ مسائل العلمين يفيدان ما فى الإلٰهى ويبيّن فيه لميّته لابمقدّمات بينة بنفسها كما احتمله بعضهم فى بيان قول الأكثر ، وعلى هذا يكون مبدئيّتها للإلٰهى ضعيفة بل لاحاجة له حينئذ إليها أصلا .

وأيضا سيعترف الشيخ بالعجز عن إقامة اللّم على جميع مسائل الإلٰهى بل من نفس تلك المسائل الّتى علم إنيّتها فى العلمين حتّىٰ يرجع الحاصل أنّه يجوز أن يثبت مسئلة واحدة بعينها فى علم بالإنّ وفى آخر باللّم ، ويؤخذ المعلوم بالوجه الأوّل فى بيان نفسه بالوجه الثّانى ولايلزم الدّور . ومبناه على وحدة ما يثبت فى العلمين بالإنّ واللّم كما انّ مبنى الأوّل على تعدّده . وعلى هذا معنى العبارة أنّه يجوز أن يفيد الطّبيعىّ أوالرّياضىّ إنّ مسئلة والالهى لمّها ولوأخذت هذه المسئلة المعلومة بالوجه الأوّل فى بيان نفسها بالوجه الثّانى لم يلزم دور ، مثلا إذا اثبت حركة الفلك فى الطّبيعىّ بالإنّ المأخوذ من اختلاف الأوضاع والمحاذيات يجوز أن يوجد ذلك مبدء لإثباتها باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائية

فی الإلٰهی فیقال : « الفلک متحرّك » کما ثبت فی الطّبیعیّ « و کلّ متحرّك یطلب التشبّه بمبادیه بقدر الامکان» وما هو کذلک متحرّك فالفلک متحرّك . وهٰذا کما تری إثبات للحرکة باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائیة المثبتة بالحرکة المثبتة بالإنّ وهو من مسائل الإلٰهی ٣
لأنّ نحوالبحث فیه لایفتقر إلی المادّة ، ثمّ المراد أنّه یمکن إثبات اللّمّیة بهذا الطّریق لبعض المسائل الإلٰهی لالجمیعها . کیف و إثبات الواجب ممّا لایمکن إقامة اللّمّ علیه کما اعترف به الشیخ وإن کان علیه دلایل واضحة ولایخفی أنّ کلام الشیخ هنا و إن انطبق علیه ٦
ظاهرا إلّا انّه لایندفع به الدّور کما تقدّم فالصّحیح حمله علی ما تقدّم .

نعم ، ذلک أی جواز کون مسئلة واحدة مشترکة بین علمی الطّبیعیّ والإلٰهی مثبتة فیهما بالإنّ واللّمّ صحیح فی نفسه ویندفع به إیراد مشهور وهو انّ مثل مباحث النّفس ٩
مذکور فی العلمین . فالنّفس إن کانت مما یفتقر فی الوجودین إلی المادّة لم یصحّ عدّها من الإلٰهی وإلّا لم یجز ذکرها فی الطّبیعیّ . ووجه الدّفع انّ اشتراکها بین العلمین باعتبارین إذ وجودها یثبت فی الطّبیعیّ بالإنّ المأخوذ من الإدراك والحرکة وفی الإلٰهی ١٢
باللّمّ المأخوذ من العلّة الغائیة أعنی تکمیل المزاج ، فإنّ العلّة الغائیة لحرکة العناصر اجتماعها ولاجتماعها حصول المزاج ولحصوله حدوث النّفس ولحدوثها تکمیل المزاج فإثباتها به إثبات للشّیء بعلّته الغائیة . ١٥

ثمّ المراد بقوله : « خصوصا فی العلل الغائیة البعیدة » أنّ مفید اللّمّ هو الإلٰهی خصوصا إذا کان ذلک اللّمّ مأخوذا من العلل الغائیة البعیدة بالنّسبة إلی العلمین أو الثّلاثة، إذ لاسبیل للعلمین إلی إثباتها لأنّ بحثهما عن المقارنات وهی من المفارقات ، وأیضا یأتی أنّ افضل ١٨
أجزاء الإلٰهی بحث الغایات فما یثبت بالبرهان المأخوذ منها أولی به مما یثبت بالمأخوذ من سایر العلل. والتقید بـ«البعیدة» لإخراج غایة الحرکة الّتی إثباتها فی الطّبیعیّ فإنّها لیست من المفارقات، وتوضیح ذلک أنّ الطّبیعیّ والإلٰهی یشترکان فی البحث عن الحرکة الأولی وتشابهها لکنّ ٢١
الطّبیعیّ یأخذ الوسط من العلل القریبة المقارنة أعنی الطّبیعة والمادّة والصّورة . والإلٰهی یأخذ الوسط من العلل البعیدة المفارقة أعنی الوجود المحض والعقل المحیط ، فالطّبیعیّ وإن

جاز أن يعطى اللّمّ من الغاية القريبة إلّا انّ اعطاءه من الغاية البعيدة مخصوص بالإلٰهى .

وإذا ما عرفت ذلك . فاعلم انّ فى تنزيل ما ذكره الشّيخ لدفع الدّور وجوها :

٣ الأوّل ، ماعليه الأكثر وهو أنّه ثلثة أجوبة ، إذ تقرير الدّور انّ مسائل الإلٰهى مبادى العلمين ومسائلها مباديه ، فأجاب أوّلا بجواز بداهة مسائل الطّبيعىّ فلايكون الإلٰهى مبدء له ، و إذا لم يكن المبدئيّة من الجانبين بل من أحدهما لم يلزم دور ، وهذا جواب ٦ بمنع التّعاكس . وثانيا بأنّه لوسلّم التّعاكس وكون المبدئيّة من الجانبين لم يلزم ذلك فى مسئلتين بعينهما بل يكون بعض الطّبيعىّ مأخوذا من بعض الإلٰهى وهذا البعض مأخوذا من بعض آخر لامن الأوّل فعلا أوقوّةً ، فلا يكون مبدء له لاقريبا ولابعيدا . وهذا ٩ جواب بتسليم التّعاكس ومنع كونه فى مسئلتين بعينهما حتى يلزم الدّور . وثالثا بأنّه لوسلّم ذلك يكون المبدئيّة فيهما بنحوين كما مرّ فلا يلزم الدّور .

الثّانى ، ما اختاره بعض المحقّقين ، وهو أنّه جوابان لاثلاثة إذ كلّ واحد بانفراده ١٢ غير تمام بل كلّ من الآخرين بملاحظة الأوّل يستقل بإثبات المطلوب وقال فى بيان ذلك : إنّه لابدّ أن يؤخذ أوّلا انّ المبدء للعلم لايلزم أن يكون مبدء لجميع مسائله إذ لو لزم ذلك مع ثبوت المبدئيّة من الجانبين كما هو الفرض لم يندفع الدّور قطعا وبعد أخذ ذلك ١٥ حاصل الجوابين الأوّلين يرجع حقيقته إلى سندين لمنع ذلك ، أى وجوب كون المبدء مبدء لجميع المسائل أحدهما انّه يجوز أن يكون بعض مسائل الطّبيعىّ مثلاً برهانه من مقدّمات بديهيّة فلا يكون مبدئه فى الإلٰهى وإلّا كان إثباته فيه مسئلة فيكون نظريّا إذ المسئلة ١٨ لايكون بديهيّة و إذا لم يكن مبدء هذا البعض فى الإلٰهى لايكون المبدء للطّبيعىّ مبدء لجميع مسائله ، فيثبت المطلوب . وثانيهما أنّه يجوز أن يكون بعض مسائل الإلٰهى مثلا مأخوذا من بعض مسائل الطّبيعىّ وذلك البعض مأخوذا من بعض آخر من الإلٰهى لامن ٢١ البعض الأوّل ، فالمبدء للإلٰهى لايكون مبدء لجميع مسائله . ويرد حينئذ أنّ السّند الثّانى ليس ملزوما للمنع إذ يجوز أن يكون كلّ من العلمين مبدء لجميع الآخر بهذا النّحو الّذى فى السّند ، وحينئذ لتناهى مسائل العلمين وبطلان التّسلسل إن لم ينقطع الإحتياج لزم الدّور

کما تقدّم فی المقدّمة وإلّا رجع إلی الأوّل فمجرد الثّانی غیر کاف .

فان قیل : الأوّل سند للمنع والثّانی منع آخر فکانّه منع المقدّمه المذکورة أوّلا وأسنده بالأوّل وسلّم صحّتها ثانیا ودفع الدّور بکون الإحتیاج بهذا النحو . ۳

قلنا : لابدّ حینئذٍ من التزام التّسلسل أوالدّور أوالانقطاع . والأوّلان باطلان والثّالث رجوع إلی المنع . والتّمسّک بالسّند الأوّل وبالجملة الثّانی بانفراده غیر تمام لإیجابه احد الثّلاثة وتعیّن الثّالث المحوج إلی ملاحظة الأوّل لبطلان الأوّلین . فکذا ۶ الأوّل إذا الحکم بتوقّف بعض من علم علی بعض من الآخر بدون العکس لبداهة مقدّماته إنّما یصحّح مبدئیّة الآخر ولیس فیه تعرّض لکیفیّة مبدئیّة الأوّل مع أنّ الإشکال کان باعتبار تعاکسهما فی المبدئیّة ولوصحّ مبادئیّته یضمّ توقّف بعض آخر من الآخر علی ۹ بعض آخر منه رجع إلی الثّانی . فلعدم تمامیّة کلّ منهما بدون الآخر لابدّ من جعلهما جوابا واحدا . وکذا الثّالث بدون الأوّل غیر تمام إذ توقّف الإلٰهی علی الطّبیعیّ من حیث الإنّ والعکس من حیث اللّمّ یوجب عدم افتقار الطّبیعیّ إلی الإلٰهی فی الإنّ . ۱۲ فلابدّ من بداهة مقدّمات براهینه أوکونها مثبتة فی غیر الإلٰهی . فالصّواب جعل الثّلاثة جوابین بجعل کلّ من الأخرین مع الأوّل جوابا واحدا ویکون حاصل الأوّل أنّ المبدئیّة لایلزم أن یکون لجمیع المسائل . فیجوز مبدئیّة بعض الإلٰهی لبعض العلمین وبعض ۱۵ منهما لبعض آخر منه وهذا البعض لبعض آخر منهما ویکون فی کلّ منهما بعض بدیهیّ المقدّمات حتی لایلزم دور وتسلسل . وحاصل الثّانی انّه لوسلّم حصول المبدئیّة للجمیع من الجانبین أومن أحدهما لم یلزم محذور لجواز مبدئیّة جمیع الطّبیعیّ لجمیع الإلٰهی بالإنّ ۱۸ والعکس باللّمّ وفرض مع ذلک معلومیّة مسائل الطّبیعیّ بمقدّمات بدیهیّة حتی لایلزم فساد انتهی .

ثمّ ما قیل انّ الشیخ ذکر هیهنا ثلاث مقدّمات تمهیدالأجوبة ثلاثة ثمّ شرع فی ۲۱ تقریر الأجوبة . وصدق المقدّمة الثّانیة موقوف علی الأولی . إذ لوفرض وجوب کون مبادی العلم محتاجة إلیها فی جمیع مسائله لم یمکن أن یکون فیه مسائل براهینها لایستعمل

وضعا فلهذا أخرّها عن الأولى وترتيب الجواب على عكس ذلك، اذ لولم يكن مبادى بعض مسائل العلم بيّنة بنفسها غير محتاج إلى علم آخر لم يمكن دفع لزوم الدّور بأنّ المبادى الطّبيعيّة يمكن أن يكون محتاجة إلى مسائل إلٰهية لايحتاج إلى تلك المبادى بل يحتاج إليها غيرها منها إذ على ذلك التّقدير يرجع آخر الأمر إلى الدّور أو التّسلسل كما لايخفى ، ولذا عكس التّرتيب فى تقرير الأجوبة انتهى ظاهر فى الأوّل ويمكن حمله إلى الثّانى بتكلّف .

الثّالث : ماذكره **بعض الأذكياء** وهو أنّه جواب واحد هو المنع والمقدّمات الثّلاث لها سند واحد وظاهره انّ الصّالح للسّنديّة هو مجموع الثّلاثة دون كلّ واحد ولا اثنين منها ويأتى ما فيه .

الرّابع : ماذكر **بعضهم** وهو أنّه جواب واحد له تفصيل وبيّن ذلك بأنّ حاصل الثّانى أنّ الدّور لايلزم إلّا إذا فرض التّعاكس بين المسئلتين وهو غير لازم . وهذا لايكفى لدفع الدّور إذ للسّائل أن يقول إذا كانت مسئلة إلٰهية مبدء لمسئلة طبيعيّة ، وهذه الطّبيعيّة أيضا ذات مباد لابدّ أن يبحث عنها فى الإلٰهى أوغيره ، والمبحوث عنه فى كلّ علم محصور والعلوم أيضا محصورة فلا محيص عن لزوم الدّور فلابد فى دفعه من التّمسّك بالأوّل أى بداهة مقدّمات بعض المسائل ، فظهر عدم تماميّة الثّانى بدون الأوّل ، وكذا الثّالث ليس وجها مستقّلا إذا المراد به أنّ مسائل الإلٰهى بأسرها مباد حقيقية للعلمين لإفادتها اللّمّ وأمّا مسائلها بالنّظر إليه فبعضها مبدء له حقيقىّ يفيد له اللّمّ وبعضها يفيد مجرّد الإنّ فلايكون مبدء حقيقيا له ، وظاهر انّ مجرّد عدم إفادة بعض مسائلها للمّه لايكفى فى دفع الدّور مالم يلاحظ الأوّلان ، فالمراد من المجموع جواب واحد له تفصيل حاصله أنّ ما يظنّ مبدئيّته للإلٰهى من العلمين ، منها ما يتمّ بمقدّمات بديهيّة فلايقتضى التّعاكس الموجب للدّور . ومنها ماهو مبدء لمسئلة إلٰهيّة ليست هى مبدء له بل بعض آخر من الإلٰهى مبدء له ، ومنها ماليس مبدء للإلٰهى حقيقة لإفادته الإنّ دون اللّمّ ، فلا مدخليّة له فى السّؤال ، وظاهره كسابقه انّ كلّ واحد من الثّلاثة جزء الجواب وتماميّته موقوفة على ملاحظة الكلّ ، ولايكفى الواحد والإثنان منها وإن كان الظّاهر من أوائل كلامه كفاية الأوّلين

فى دفع الدّور ويعلم ممّا يأتى ضعفه . ثمّ ماذكره فى بيان الثّالث من أنّ المراد به أنّ مبدئيّة العلمين للإلٰهى بالإنّ واللّمّ يخالف ظاهر كلام الشيخ من أنّ مبدئيّتهما بالإنّ فقط .

اذا عرفت هذه التّوجيهات فاقول ، تحقيق المقام أنّ منشأ توهّم لزوم الدّور إمّا تصوّر مبدئية جميع مسائل الإلٰهى لجميع مسائلها وبالعكس ، أو تعاكس مسئلتين بعينهما فى المبدئيّة أو مبدئيّته لجميع مسائلها ومبدئيّتهما لبعض مسائله. ولاريب فى أنّ الأوّل يندفع بالأوّل لأنّه منع لكليّة التوقّف من الجانبين مع سنده وهو تامّ لاندفاع السّؤال به. ولا اتّجاه لماذكر فى التّوجيه الثّانى من أنّه يصحّح المبدئيّة من أحد الجانبين دون الآخر ووجهه ظاهر ولايندفع بالثّانى فقط لماذكر من أنّه غير ملزوم للمنع حينئذ لجواز مبدئيّة كلّ منهما لكلّ من الآخر بالنّحو المذكور فى السّند بأن يتوقّف كلّ بعض من أحدهما على بعض آخر من الآخر فيؤدّى بالاخرة إلى الدّور والتّسلسل الباطلين أو الانقطاع الرّاجع إلى التّمسّك بالأوّل. وكذا لايندفع بالثّالث فقط لأنّه تسليم لكليّة مبدئيّة كلّ منهما للآخر مع منع لزوم الدّور باختلاف المبدئيّة فيهما بالإنّ واللّمّ وحينئذ لابدّ من تسليم أنّ مايثبت بالإنّ فى الطّبيعىّ لايتوقّف على الإلٰهى فيكون مقدّماته بديهيّة أو مأخوذة من غير الإلٰهى، فالتتميم يتوقّف على انضمام الأوّل أيضا .

قلنا : السّؤال يندفع بمجرّد ما ذكر ولايتوقّف على ملاحظة الأوّل وتوقّف دفع ايراد آخر . وأورد ثانيا على التّمسّك به لايوجب توقّف دفع السّؤال المورد عليه، وأمّا الثّانى فيندفع بالثّانى لأنّه منع للتّعاكس المذكور مع سنده وهو تامّ ولااتّجاه حينئذ لماذكره الموجّه الثّانى من لزوم أحد الثّلاثة وتعيّن الآخر ورجوعه إلى الأوّل، إذ السّؤال يندفع بمجرّد ذلك ولاحاجة فيه إلى التّمسّك بالأوّل ، و إن افتقر إليه لو أورد عليه ثانيا لزوم التسلسل أو الدّور . وكذا يندفع بالثالث لأنّ اختلاف حيثيّة المبدئيّة بالإنّ واللّمّ يكفى لدفع الدّور بهذا النّحو وتوقّف المبدء الإنّى فى الواقع على بداهة مقدّماته لامدخليّة له فى هذا الدّفع وفى اندفاعه بالأوّل محلّ نظر إذ يرد عليه ظاهرا عدم تصحيحه المبدئيّة من الطّرفين : نعم ، يمكن أن يقال المراد بالأوّل أنّ بعضا من علم مأخوذ من

بعض الآخر بديهيّ المقدّمات وكذا الحال فى الجانب الآخر أى بعض آخر من الآخر مأخوذ من بعض الآخر من الأوّل بديهى المقدّمات، والمراد بالثانى أنّ بعضا من علم مأخوذ من بعض الآخر وذلك البعض أيضا مأخوذ من بعض آخر من الأوّل، وعلى هذا يحصل الفرق بينهما مع تماميّة الأوّل بانفراده وإن لم يتمّ الثّانى وحده .

وأمّا الثّالث فاندفاعه بالأوّل ظاهر ، لأنّه منع لمبدئيّة الإلٰهى لجميع مسائلها لجواز عدم نظريّة الجميع وكون بعضها بديهيّ المقدّمات ، ولمّا كان لزوم الدّور عند السّائل باعتبار نظريّة مقدّمات جميع مسائلها فاندفاعه بمنع الكليّة مع سنده ممّا لاريب فيه ، وكذا بالثّانى لأنّه تسليم للمقدّمة الممنوعة أوّلا ومنع للتوقّف على النّحو الموجب للدّور بأنّه لوسلّم نظريّة جميع مبادى العلمين فيجوز أن يبيّن بمسائل الهيئة لايتوقّف عليها بل يتبيّن بها مسائل أخرىٰ من الإلٰهى فظاهر انّ هذا يدفع الشّبهه . وما ذكر من حيث الدّور والتسلسل إنّما يرد لو اعتقد السّائل نظريّة جميع مبادى الإلٰهى ووجوب إثباته فى علم آخر ، وليس كذلك اذلا يفهم ذلك من السّؤال أصلا بل ربّما فهم منه خلافه كما نشير إليه . والظّاهر اندفاعه بالثّالث بدون الأوّل ، إذ مبنى الدّور لوكان باعتبار مبدئيّة بعض الإلٰهى لجميع العلمين ومبدئيّة بعضها لبعضه . فالجواب بأنّ توقّف جميعها عليه من حيث اللّمّ وتوقّف بعضه على بعضها من حيث الإنّ يدفع السّؤال والقول بأنّه لابدّ فيه من التزام عدم توقّف المثبت بالإنّ على الإلٰهى وكونه بديهىّ المقدّمات أومأخوذا من غير الإلٰهى وهو رجوع إلى ملاحظة الأوّل أيضا قد ظهر ما فيه ثمّ الأظهر أنّ منشاء توهّم الدّور هوالثّالث إذ ظهر من الكلمات السّابقة انّ إثبات موضوعات مسائل العلمين ومباديها ومقدّمات براهين مسائلها فى الإلٰهى وظاهر انّ هذا يفيد مبدئيّته لجميع مسائلهما .

ثمّ صرّح الشيخ بأنّه يتوصّل من العلمين إلى معرفة البارى والملائكة الرّوحانية وطبقاتها، ومعرفة النّظام فى ترتيب الافلاك وهذا كما ترى يفيد أنّ مبدئيّتهما لبعض مسائله لظهور التّخصّص بالذكر من دون مايفيد العموم فيه وعلى هذا يتراءىٰ دور منشاءه الثّالث،

وحینئذ کلّ من الأجوبة الثلاثة جواب مستقلّ وتتمیمه غیر موقوف علی ملاحظة غیره .

ثمّ لماذکرالوجوه الثلاثة أوّلا بعنوان العموم ، وثانیا علی وجه الخاصّ بالمقصود أعادها ثالثا لزیادة التوضیح ، فقال : **فَقَدِ اتَّضَحَ أَنَّهُ إِمَّا أَنْ یَکُونَ مَاهُوَ مَبْدَءٌ بِوَجْهٍ مَا لِهٰذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِی فِی الْعُلُومِ الطَّبِیعِیَّةِ لَیْسَ بَیَانُهُ مِنْ مَبَادٍ یَتَبَیَّنُ فِی هٰذَا الْعِلْمِ بَلْ مِنْ مَبَادٍ بَیِّنَةٍ بِنَفْسِهَا** وهذا هوالجواب الأوّل . **وَإِمَّا أَنْ یَکُونَ بَیَانُهُ مِنْ مَبَادٍ هِیَ مَسَائِلُ فِی هٰذَا الْعِلْمِ** أعنی الإلٰهی **وَلٰکِنْ لَیْسَ یَعُودُ** ما هومبدء للإلٰهی من المسائل الطّبیعیّة **فَیَصِیرُ مَبَادٍ لِتِلْکَ الْمَسَائِلِ** الإلٰهیّة **بِعَیْنِهَا** حتّی یلزم الدّور **بَلْ** یصیرمبادی **لِمَسَائِلَ أُخْرَیٰ** من الإلٰهی وهی الّتی فرضت أوّلا مبدئیّة تلک الطّبیعیّة لها ، ویجوزإرجاع الضّمیرفی « یعود » إلی المسائل الإلٰهیّة الّتی فرضت أوّلا مبدئیّته لبعض مسائل الطّبیعیّ وحمل المسائل فی الموضعین علی المسائل الطّبیعیّة . وهذا هوالثّانی ، **وَإِمَّا أَنْ یَکُونَ تِلْکَ الْمَبَادِی** الطّبیعیّة مبادی **لِأُمُورٍ مِنْ هٰذَا الْعِلْمِ لِیَدُلَّ عَلَیٰ وُجُودِ مَا یُرَادُ أَنْ یَتَبَیَّنَ فِی هٰذَا الْعِلْمِ لِمِیَّتَهُ** أی یکون المسائل الطّبیعیّة مبادی لأمور من الإلٰهی مثبت بها وجودها فقط ، ثمّ یبیّن فیه لمیّتها وهذا بظاهره موافق ماذکره الأکثر فی بیان المقدّمة الثّالثة دون ماذکرناه .

و یمکن أن یقال مراده انّ تلک المسائل الطّبیعیّة مباد لأمور فی الإلٰهی لیدلّ هذه الأمور علی الوجود اللّمیّ لما یراد أن یبیّن فی الإلٰهی لمیّته أعنی مسائل العلمین الّتی یراد أن یبیّن فیه لمیّتها . فالمراد بالوجود الموجود من حیث اللّمّ وحینئذ ینطبق علی ما ذکرناه. وقد یقال للطّبیعیّ انّه ذکرإفادة مسائل الإلٰهی لمیّته مافیه وترک إفادتها للمیّة ما فی العلمین اختصارا. وفیه انّ ترک المقصود وذکر المستطرد بعید .

قیل : حاصل هذا التّوضیح أنّ ماهو مبدء للإلٰهی من الطّبیعیّ أقسام ثلاثة ما یثبت من مباد بیّنة بنفسها ولایلزم فیه دور ، ومایکون بیانه من الإلٰهی علی وجه لاتعاکس فیه فلا دور فیه أیضا ، وما یکون مبدء إنّما لما ثبت فی الألٰهی لمیّته ، وظاهر ذلک

ان لكلّ منها مدخلية فى الجواب والمجموع جواب واحد كما هو مبنى التوجهين الأخيرين.

قلنا : الظهور ممنوع بل التخصيص بالترديد ظاهر فى كفاية كلّ منها فى دفع الشك هذا و يمكن دفعه بمثل الوجوه المذكورة باختيار توقف المسائل الطبعية على الإلهية بدون العكس على عكس ماذكره الشيخ ، ولعلّه اختار ما اختار لكونه أنسب بماذكره من تأخر الإلهى عن العلمين **وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الأَمْرَ إِذَا كَانَ عَلَىٰ هَٰذَا الوَجْهِ لَمْ يَكُنْ بَيَانُ دَوْرٍ الْبَتَّةَ حَتَّىٰ يَكُونَ بَيَاناً يَرْجِعُ إِلَىٰ أَخْذِ الشَّيْءِ فِي بَيَانِ نَفْسِهِ** معناه ظاهر .

ولمّا بيّن مرتبة هذا العلم بأنها بعد العلمين ، أراد أن يشير إلى عدم لزوم ذلك وكونه أمرا عرضيا بالنسبة إلينا لسهولة التعليم ، وامّا بالنظر إلى الواقع فيمكن أن يحصل الغرض منه أى معرفة ما فيه من المسائل ابتداء من غير استعانة بعلم آخر فيكون له التقدم الوضعى كما له الذاتى والشرفى ، لكنا لعجز أنفسنا لانقدر على سلوك هذه الطريقة ، فلابدّ أن يتأخر بالنظر إلينا عنهما فقال : **وَ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ فِي نَفْسِ الأُمُورِ** إى فى الواقع **طَرِيقاً إِلَىٰ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ مِنْ هَٰذَا الْعِلْمِ** مطلقا أو الغرض الأصلى منه وهو معرفة الواجب وصفاته العلية وما يليق بتقدس ذاته ومرتبته عن النقايص والقصورات الإمكانية وطريق ارتباط المعلومات به وانتساب الكل إليه وغير ذلك **تَحْصِيلُ مَبْدَءٍ لَابَعْدَ عِلْمٍ آخَرَ** ، وليس هذا جوابا آخر من الدور المذكور كما ظنّ ، وقيل فيه فوايد دفعه واستحقاق هذا العلم التقدم على غيره بالمرتبة كما له التقدم بالذات والشرف ، وتحقق هذه الطريقة فى تحصيل الغرض منه لامن امكانها فى الواقع لايجدى فى الدفع أو احتياجنا فيه وفى العلمين و إن كان لعجز انفسنا عن سلوكها يكفى فى لزومه أو تقول يحتاج فيه إليهما مع أنّ مباديهما يثبت فيه فيلزم الدور ، وإمكان طريق فى الواقع لايؤدى إليه لاينفعنا ، وأشار إلى هذه الطريقة بقوله : **فَإِنَّهُ سَيَتَّضِحُ لَكَ فِيمَا بَعْدُ** وهو الفصل السادس من هذه المقالة **إِشَارَةٌ إِلَىٰ أَنَّ لَنَا سَبِيلاً إِلَىٰ إِثْبَاتِ الْمَبْدَءِ الأَوَّلِ لَامِنْ طَرِيقِ الإِسْتِدْلَالِ مِنَ الأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ** وما

يتعلّق بها كما هو طريقة الطبيعيّين والكلاميين المستدلّين عليه تعالى تارة من الحركة بوجوب انتهائها إلى محرّك أوّل غير متحرّك وأخرى من الحركة والزّمان بأنّه لايتقدّم عليهما شيء تقدّما بالزّمان وإلّا كان قبل كلّ زمان زمان إلى غير النّهاية مع رجوعه آخرا إلى عدم تقدّم شيء عليهما بهذا التّقدّم فما هو مبدعهما مقدّم عليهما بضرب آخر من التّقدّم ومتعال عنهما وعن النسبة إليهما وماهو إلّا الواجب لذاته ، وأخرى من الإمكان والحدوث أو الإمكان بشرطه لوجوب انتهائها إلى الواجب لذاته دفعا للدّور والتسلسل . وأخرى من النّفس بأنّها قد يخرج من القوّة إلى الفعل ومخرجها عقل محض . لايعزب عن علمه شيء . وهذه الوجوه مشتركة في كونها استدلالا بالخلق على الحقّ و إليها أشير في أصدق الكلام بقوله : « وَسَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

بَلْ مِنْ طَرِيقِ مُقَدَّماتٍ كُلِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ يُوجِبُ لِلْمَوْجُودِ مَبْدَءً وَاجِبَ الْوُجُودِ كما هو طريقة الإلهيّين من النّظر في نفس الوجود وطبيعته و إثبات افتقاره إلى مبدء واجب لذاته . ويمكن أن يقرّر بوجوه :

كأن يقال ، صرف الوجود القائم بذاته متحقّق وإلّا لم يوجد موجود وهو الواجب لذاته ..

أو يقال . إنّا نجد بديهة امرا نسمّية بالوجود وهو أمر حقيقيّ قائم بذاته بالضرورة أو الحدس أو الكشف فلا يكون مبدء وإلّا لزم تقدّم الشّيء على نفسه فهو الواجب لذاته .

أو يقال . لو كان شيء موجودا لكان واجبا لذاته اولغيره ، إذ الشّيء مالم يجب لم يوجد . والأوّل المطلوب والثّاني ينتهي إليه .

أو يقال . شيء ماموجود بالضّرورة فيلزم وجود الواجب لذاته .

أو يقال ، في موجود ما إن تساوى وجوده وعدمه بالنّظر إلى ذاته إذ ترجّح أحدهما بالأولويّة احتاج إلى العلّة وينتهي إلى الواجب لذاته ، وإن ترجّح بالوجوب يثبت المطلوب .

أو يقال، الوجود أمر واقعي فهو إمّا موجود بنفس ذاته أو بوجود زايد أوغير موجود ، فعلى الأوّل يثبت المطلوب وعلى الثّاني يلزم التّسلسل وعلى الثّالث يكون له
٣ منشأ انتزاع ، فهذا المنشأ إن كان منشأ بذاته من غير افتقار إلى شيء آخر حتّى الإنتساب إلى الغير كان واجبا لذاته و إلّا عاد الكلام حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته وهذا الطريق بتصريح الاشارات استدلال بالحقّ على نفسه وطريقة الصدّيقين الذين يستشهدون بالحقّ
٦ لابالخلق عليه وطبق عليها قوله تعالى: « أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» ويمكن أن يستدلّ بها على صفاته من عدم التّغيّر والتّكثّر ووحدته ومبدئيّته للكلّ على التّرتيب الّذي عليه الوجود سالكا من العلّة إلى المعلول إلى آخر مراتب الصّدور.
٩ فإذا ثبت الواجب بطبيعة الوجود يمكن أن يثبت بلوازمه الوحدة حتّى يكون هو برهانا على وحدانيّته كما قال : « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ » و بها كيفيّة ترتيب صدور الأشياء بإيجاده أوّل الصّوادر وتوسّطه في صدور الأشياء على ترتيب الأشرف فالأشرف
١٢ و إلى ذلك اشار بقوله **وَيَمْتَنِعُ** عطفا على قوله « واجب الوجود » أي بل من طريق مقدّمات يوجب للموجود مبدء واجب الوجود ويمتنع **أَنْ يَكُونَ مُتَغَيِّراً أَوْمُتَكَثِّراً فِي جِهَةٍ** فثبت وحدته من حيث الذّات والصّفة والفعل والألوهيّة وساير صفاته
١٥ اللّازمة لنفي التّغيّر والتّكثّر. **وَيُوجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مَبْدَءَ الْكُلِّ** فيثبت تفرّده بالإيجاد .

واعلم انّ التّوحيد الفعلي قد يراد به وحدة فعله بمعنى أنّ مايصدرعنه شيء واحد
١٨ بسيط ، وقد يراد به تفرّده بالأفعال واستناد الكلّ إليه وكلاهما ثابت له تعالى من دون لزوم تناقض، إذ لاريب في أنّ إفاضة الكلّ منه تعالى إلّا انّ مايصدرعنه أوّلا بلا توسّط شيء آخر هوالواحد البسيط وهوالمراد بالأوّل ثمّ يصدرعنه الكلّ بتوسّط البعض للبعض
٢١ على مايقتضيه قاعدة الإمكان الأشرف **وَأَنْ يَكُونَ الْكُلُّ يَجِبُ عَنْهُ عَلَىٰ تَرْتِيبِ الْكُلِّ** أي على التّرتيب اللّايق بالكلّ أوالواقع من الكلّ و بهذا الطّريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بلا استعانة من العلمين بل يحصل غرض جميع العلوم الّتي تحته أي

معرفة جميع مسائلها باللّم الأخذ من العلّة إلى المعلول إلّا انّ ذلك أی سبيل السّلوك من العلل والمبادی الى المعلولات ومعرفة تفاصيل مسائل العلوم منها شان الكُمّل والصدّيقين ونحن معاشر المحصلين لعجز نفوسنا لانقدر على ذلك كما أشار إليه بقوله : ٣

لٰكِنّا لِعَجْزِ أنفُسِنا لانَقْوىٰ عَلىٰ سُلُوكِ ذٰلِكَ الطَّرِيقِ البُرْهَانیِّ الّذیْ هُوَ سُلُوكٌ عَنِ المَبَادِی إلَی التَّوالی وَعَنِ العِلَّةِ إلَی المَعْلُولِ إلّا فِی بَعضِ جُمِلَ مَرَاتِبِ المَوجُودَاتِ مِنْهَا أی من المبادی والتّوالی والعلّة والمعلول وهو مراتب العقول ونفوس الأفلاك وأجسامها. وحاصله انّا لانقوی علی سلوك ذلك الطّريق فی شیء من مراتب الموجودات الّتی هی المبادی والتّوالی إلّا فی بعض جمل منها **دُوْنَ التَّفصِيلِ** إذ النّفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا الطّريق فی التّفاصيل الجزئيّة ومعرفة خصوصيّة المسببات عن أسبابها. وفيه إشارة إلى أنّه لولا القصور لأمكن سلوك هذا الطّريق اللّمیّ فی معرفة كل شیء حتّی الجزئيات والزّمانيّات بأن ينظر فی طبيعة الوجود ولوازمها وأقسامها الأوّليّة والثّانويّة إلى أن ينتهی إلى الجزئيّات والمتغيّرات فيعلم بأسبابها القريبة والبعيدة علما ثابتا كليّا غير زمانیّ . ٦ ٩ ١٢

ثمّ لايخفى انّ قوله : « ذلك الطّريق » إشارة إلى طريق مقدّمات كليّة عقليّة وهو بإطلاقه ليس سلوكا من العلّة إلى المعلول كما فی أكثر الوجوه المذكورة على ما سنبيّنه ، وتقييده بما يوجب ذلك لايوافق كلام الشيخ إذ ماذكره فی هذا الكتاب بل فی الاشارات لإثبات الواجب من هذا الطّريق ليس منه . ثم تحقيق المقام يتوقّف على بيان امور : ١٥

الأوّل ، الحقّ انّ الإستدلال بالوجود بإطلاقه ليس استدلالا بالحقّ على نفسه كما ذكره الشّيخ إذ الإستدلال بأكثر الوجوه المذكورة بالوجود المحسوس وهو من جملة خلقه فكيف يكون استدلالا بالحقّ على نفسه ، بل الظّاهر عدم الفرق بينه وبين استدلال المتكلّم بالإمكان فی كونه استدلالا بالخلق على الحقّ ، إذا الوجود المحسوس كالممكن فی مخلوقيّته له تعالى والتّفرقة بينهما ببعض وجوه آخر لامدخل له فی ذلك ، نعم لايبعد كون الأوّلين استدلالا بالحقّ على نفسه إذ بعد إثبات حقيقة الوجود القائم بذاته بالبداهة ١٨ ٢١

أوالكشف أوالنّظر يلزمه الوجوب الذّاتى وعدم ثبوت مبدء له فيكون الإستدلال بهعليه استدلالا بالحقّ على نفسه إذ الواجب عينه وإن كان ثبوت الوجود وحقيقته وقيامه بذاته ٣ على الأخير بالإستدلال من الخلق إلى الحقّ ولكن اين كلام الشّيخ فى شفائه واشاراته من هذا إذ ليس من أمثال الوجهين فيهما اثر .

وقد يقال انّ استدلاله بطبيعة الوجود وهواستدلال بالحقّ وطريقة **الصدّيقين** ٦ لأنّها متّحدة معه إذ وجوده عين ذاته . والتّوضيح أنّ **الصدّيقين** لقوة تجرّدهم حصلت لهم ملكة انتزاع المعانى المشتركة والصّور الكلّيّة المجرّده كالوجود والوحدة والشّيئية مما لا ينحصر أفرادها فى المحسوسات عن الأشياء وجعلها موضوعات للمسائل بإثبات الأفراد لها ، ٩ فإذا وضع طبيعة الموجود وأثبت له فرد هوالواجب كان ذلك استدلالا بالواجب على نفسه ، وفيه انّ الطّبيعة الّتى يستدلّ بها هى المأخوذة من الممكنات المحسوسة وهى من جملة خلقة فما يستدلّ به لايصير موضوعا للواجب ومايصير موضوعا له لايستدلّ به .

١٢ الثّانى ، قيل : هذه الطّريقة أيضا إستدلال بالمحسوس لأنّه بالوجود المدرك بالحسّ إذ ليس دونه مقدّمة عقليّة يثبت للوجود مبدء فجعلها قسما له كما فعله **الشّيخ** لاوجه له . وأجيب بأنّ المراد أنّ الوجود المنتزع من المحسوس بأخذه من حيث هومع ١٥ قطع النّظر عن تعلّقه به ويثبت به الواجب وفيه انّ قطع النّظر عنه لاينفى التّعلق فى الواقع فيصدق كون الإستدلال بالمتعلّق بالمحسوس على أنّه لوصرّح بالتّجريد عن التّعلّق وكفى ذلك فى المطلوب لاتنقض بمثل الإمكان والحدوث .

١٨ وقد يجاب بعدم الحاجة إلى الأخذ بالوجود المحسوس لكفاية وجود النّفس فى ذلك ، وردّ بأنّها من الأمور الطّبيعيّة ولذا يبحث عن حالها فى الطّبيعىّ ، فالإستدلال بوجودها إستدلال بالمحسوس ، وفيه انّ تجرّد النّفس ممالاريب فيه فلا معنى لمحسوسيّتها ٢١ ولذا يبحث عنها فى الإلٰهى والبحث عنها فى الطّبيعىّ أيضا لبعض المناسبات غير قادح فى ذلك . نعم ، يلزم على هذا أن يكون ماتقدّم من الإستدلال بحال النّفس من خروجه من القوّة إلى الفعل من هذا الطّريق دون الأوّل ، ولوقيل نظر الشيخ إلى التّفرقة بين هذا الطّريق

وطريق الطّبيعيّ لاالمتكلّمين أيضا لصحّ الجواب بالتّجريد من دون انتقاض .

الثّالث ، قد صرّح جماعة منهم الشيخ والمحقّق فى شرحه للاشارات بأنّ هذا الطّريق من اللّمّ المأخوذ من العلّة إلى المعلول ، وقد عرفت أنّ الإستدلال فى أكثر وجوهه ۳
المذكورة بالوجود المحسوس وهو معلول له تعالى فاين لميّتها، كيف ولو صحّ إثبات الواجب باللّمّ لزم معلوليّته تعالى وهو باطل و إثباته بالوجهين الأوّلين لو سلّم كونه إستدلالا بالحقّ على نفسه كما مرّ لم يسلّم كونه لمّا إذ الواجب عين الوجود الحقيقىّ وليس ۶
معلولا له. فالحقّ ان أدلّة إثبات الواجب كلها إنيّة وليس فيها مايفيد اللّمّ ، وقد توجّه اللّمّية بأنّ مرادنا بها أنّ الإستدلال بحال من طبيعة الوجود هو كونه ذا فرد هو الممكن على حالها الأخرىٰ المعلولة للأولىٰ وهو كونه ذا فرد آخر هو الواجب وكلا الحالين من ۹
مقتضياتها ، والثّانيّة معلولة للأولىٰ فاستدلّ بها عليها لا على ذات الواجب فى نفسه ليلزم معلوليّته به مع أنّه علّة كلّ شىء .

فان شئت قلت : ليس الإستدلال على وجوده فى نفسه بل على انتسابه إلىٰ هذه الطّبيعة ۱۲
وثبوته لها اى على وجوده الرّابطىّ كما ذكره الشّيخ فى الإستدلال بوجود المؤلّف علىٰ وجود ذى المولّف . فيقال : هذه الطّبيعة مصنوعة ولكلّ مصنوع صانع فلهذه صانع فالإستدلال بها على انتساب الصّانع إليها وحمله عليها ، فوجود الواجب فى نفسه علّة لغيره ۱۵
مطلقا و وجوده الرّابطى إى إثباته لها معلول لها . وأنت تعلم أنّ المعتبر فى اللّمّ هو العلّيّة والمعلوليّة الخارجيتين دون الذّهنيّتين فقط ، ولو كفت فيه المعلوليّة بمجرّد الوجود الرّابطىّ الذّهنىّ لكانت جميع البراهين الإنيّة لميّة . ۱۸

الرابع ، ظاهر كلام الشيخ أنّه يمكن أن يعلم جميع مسائل الإلٰهى بطريق اللّمّ والتنزّل من العلّة إلى المعلول ، وقد صرّح به بعضهم وزاد أنّه لولا عجز النّفوس لايمكن أن يعلم فيه بهذا المنهج مقاصد ساير العلوم حتّى الجزئيّات والزّمانيّات من جهة العلم بأسبابها بأن ۲۱
ينظر فى طبيعة الموجود وأقسامها ولوازمها الأوّليّة والثّانوية حتّى ينتهى فيها إلى الجزئيّات والمتغيّرات فيعلم بأسبابها وأسباب أسبابها علما ثابتا على الوجه الكلّى من قبيل استثناء

الشّرطيّات انّه متىٰ كان كذا كان كذا لكنّ النّفوس البشريّة قاصرة عن سلوك
هذا المنهج فى التّفاضل الجزئيّة وضبط الأقسام والأطراف و مبادى التّقسيمات
٣ إذا جعل الموضوع هوالموجود وأثبت له اللّوازم والأقسام على سبيل الكلّية إلى آخر
الجزئيات فيستانف موضوعا آخر تحته فيبحث عن أعراضه الذّاتية وأحواله الكلّية السّافلة
لأفراده لاالكلّيّة على الإطلاق بل الكلّية المختصّة به ، وربما عجزت عن سلوك اللّمّ فى
٦ جميع أحواله المختصّة أيضا ، واحتاجت بعد الأحوال الشّاملة لجميع أفراده إلى استيناف
موضوع آخر تحته والبحث عن أحواله الكلّية المختصّة كموضوعى الطّبّ والمناظر بالنّظر
إلى موضوعى الطّبيعىّ والهندسة ، وربما يعجز عن النّظر فى جميع أحواله على الوجه الكلّى
٩ الرّاجع إلى حاله أيضا فيأخذ موضوعاً أخصّ منه أيضا ويبحث عن أحواله على الوجه الرّاجع
اليه كموضوع علم أمراض العين بالنّظر إلى موضوع الطّبّ وموضوع علم الهالة والقوس
بالنّظر إلى موضوع علم المناظر . وحاصله أنّ براهين جميع أقسام الحكمة لميّة ويمكن أن يبيّن
١٢ الجميع باللّمّ فى الإلٰهى إلّا أن عجز النّفوس عن سلوك طريق اللّمّ فى إثبات الأحوال للموضوع
الأعمّ متنزّلا منه إلى آخر جزئيّاته وجب افراد بعضها عن بعض واستيناف موضوع
أخصّ تحت الأعمّ ، وفيه اوّلا أنّ براهين كثير من مسائلها إنيّة سيّما الرّياضيّات ، فاين
١٥ يسلّم لميّة براهين جميعها . وثانيا انّ سلوك طريق اللّمّ إن امكن فى الجميع فأىّ صعوبة
فى بيانه فى الإلٰهىّ حتّىٰ يحتاج فى البين إلى استياف الموضوعات وافراد العلوم الجزئيّة ،
إذ البحث فيه عن الجميع بهذا الطّريق أن ينظر أوّلا فى مفهوم الموجود ويستنبط منه أحواله
١٨ العامّة فى أقسامه ويستنبط منها لوازمها وعوارضها الذّاتيّة ثمّ فى أقسام الأقسام مع الإستنباط ،
وهكذا إلى آخر الأقسام وإحوالها واذا استونف فى البين موضوع كالجسم الطّبيعى لم يتغيّر
الحكم فى كيفيّة البحث إلّا انّه يقال حينئذ انّ البحث عن أحوال هذا الجسم وأنواعه
٢١ وأنواع أنواعه و هكذا إلى آخر الأنواع ، وفى الأوّل يقال أنّ البحث عن أحوال
الموجود وأنواعه الأوّليّة والثّانويّة وهكذا إلى آخر الأنواع حتّىٰ يندرج البحث عن
أحوال الجسم فى البحث عن الأنواع الثّانويّة للموجود ، و الظّاهر انّ مجرّد هذا

الفرق لایصیر منشاء للسّهولة والصّعوبة فالباعث للأفراد لیس ذلک بل ما تقدّم ، وثالثا أنّ ما ذکره تبعا للشّیخ من إمکان العلم بجمیع مسائل الإلٰهیّ باللّمّ والتنزّل من العلّة إلی المعلول إن اراد إمکانه لمدرک مّا أعمّ من النّفوس والعقول والواجب تعالی فمع عدم ٣
مناسبة هذه الإرادة للمقام لایلائمه قوله : «إنّ لنا سبیلاً إلی اثبات المبدء» وحینئذ لاحاجة الی ذلک نظراً إلی المبدء بعلم ذاته و بعلم منه مابعده علی التّرتیب العلیّ والمعلولیّ ، کذا العقول عندهم وکذا لایلائمه الإعتراف بالعجز وإن أراد به إمکانه لنا ، وفیه انّ غایة ما ٦
یمکن لنا من هذا الطّریق أن نثبت المبدء وصفاته المشهورة ومبدئیّته للکلّ ولایمکننا غیر ذلک إذ علمنا بالواجب لیس بالکنه حتی لزم من العلم به علمنا بما سواه من طریق العلّة بل بالوجه وهو یوجب العلم بجمیع معلوماته وما یمکن أن یعلم من صفاته المذکورة هوانّ ٩
أوّل مایصدر عنه شیء بسیط مجرّد هوالعقل بضمیمه انّ الواحد لایصدرعنه إلّاالواحد ، ولایمکننا العلم بما عداه من طریق التّرتیب العلیّ والمعلولیّ إذ بعد تسلیم توسّط العقل فی الصّدور لاسبیل لنا إلی ان الجهات الّتی فیه واسطة لصدورایّ شیء وماذکروه من سببیّة ١٢
جهاته للعقل الثّانی والفلک الأوّل علی تقدیر صحّته إنّما هوبعد إثبات الأفلاک علی النّحو المرصود بالبراهین الإنیّة ولولا العلم به أوّلا من طریق الإنّ لاأظنّ بهم ان یثبتوه باللّمّ ، وعلی هذا فبعد إثبات العقل الأوّل ینقطع العلم من هذا الطّریق ، وإن أراد به مجرّد تجویز ١٥
العقل فمع عدم طائل تحته یأباه الظّاهر .

وقوله : «یجب أن یعلم أنّ فی نفس الأمرطریقاً» وقوله : «سیتّضح لک» إذ مجرّد التّجویز لایحتاج إلی ذلک . والظّاهر انّ الشّیخ أراد به امکانه **للصّدیقین والمجرّدین** ١٨
عن جلا بیب الابدان کما یشعربه قوله : «لکنّا لعجز أنفسنا» الخ ، وهو غیربعید کما لایخفی وجهه ، ولوقیّد الغرض فی کلامه بالأصلی و أرید به مجرّد إثبات المبدء وصفاته ومبدئیّته للکلّ وأمثال ذلک کما احتملناه صارالتّوجیه أظهر . ٢١

ولماذکر إمکان بیان هذا العلم فی الواقع بطریق لایفتقر إلی الاستعانة بغیره فرّع علیه قوله : **فَإِذَنْ مِنْ حَقِّ هٰذَا الْعِلْمِ فِی نَفْسِهِ أَنْ یَکُونَ مُقَدَّماً عَلَی الْعُلُومِ**

كلّها إلّا انّه **من جهتنا** من حيث سهولة التّعليم والتّعلّم إذ الترقّى من الأولى إلى الأعلى **يتأخّر عن العلوم كلّها فقد تكلّمنا على مرتبة هذا العلم** ٣ **من جملة العلوم** .

ولما كان الفصل معقوداً لبيان المنفعة والمرتبة والاسم وبيّن الأوّلين أشار إلى الثّالث بقوله : **وأمّا إسم هذا العلم فهو أنّه فيما بعد الطّبيعة** وفى بعض النّسخ ٦ «مابعد الطّبيعة» وهوأظهر ، إذ المراد أنّ اسم هذا العلم علم مابعد الطبيعة لاعلم فيما بعد الطّبيعة وكأنّه لم يرد على الأوّل ان هذا اسمه بل ذكر ما يستفاد منه الإسم .

ولمّا كان الطّبيعة تطلق على القوّة الّتى هى مبدء أوّل لحركة ماهى فيه وسكونه ٩ بالذّات وعلى مجموع الشّىء الحادث حدوثا ذاتيّا أوزمانيّا عن المادّة الجسميّة والطّبيعيّة بالمعنى الأوّل والأعراض ، وعلى ماهيّة الشّىء وصورته الذّاتيّة ، والحركة الّتى عن الطّبيعة والعناية الإلٰهيّة وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده وعلى المزاج ١٢ والحرارة والغريزية والقوّة النّباتيّة عند الأطبّاء عيّن الشيخ ماهوالمراد هنا بقوله : **ونعنى بالطّبيعة لا القوّة الّتى هى مبدء حركة وسكون** وتلك القوّة عين الصّورة النّوعيّة فى بعض الأجسام البسيطة والمركّبة وغيرها فى ذوات النّفوس من الأجسام لأنّ ١٥ صورها النّوعيّة نفوسها دون طبايعها على التّحقيق ، **بل جملة الشّىء الحادث عن المادّة الجسمانيّة وتلك القوّة والأعراض** . وهذا هوالمعنى الثّانى .

فقد قيل استشهاد لصحّة إرادة هــذا المعنى من الطّبيعة **إنّه قد يقال** ١٨ **الطّبيعة للجرم الطّبيعىّ الّذى له الطّبيعة** بالمعنى الأوّل **والجرم الطّبيعىّ هو الجرم المحسوس بما له** أى مع ماله **من الخواصّ والأعراض** . وعلى هـذا فالجملة المركّبة هوالجسم الطّبيعىّ والمراد بما بعد الطبيعة مابعد الأجسام الطّبيعيّة ٢١ أعنى المجرّدات **ومعنى ما بعد الطّبيعة بعديّة بالقياس إلينا فإنّا أوّل ما نشاهد الوجود ونتعرّف عن أحواله** كلمة « ما » مصدريّة أى فى أوّل

مشاهدة الوجود وتعرّف أحواله **نُشَاهِدُ هَذَا الْوُجُودَ الطَّبِيعِيَّ ، وَأَمَّا الَّذِيْ يَسْتَحِقُّ أَنْ يُسَمَّىٰ بِهِ هَذَا الْعِلْمُ إِذَا اعْتُبِرَ بِذَاتِهِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَهُ عِلْمُ مَا قَبْلَ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ الْأُمُورَ الْمَبْحُوثَ عَنْهَا فِي هَذَا الْعِلْمِ هِيَ** ٣ **بِالذَّاتِ** كالمفارقات **أَوْ بِالْعُمُومِ** كالأمور العامّة **قَبْلَ الطَّبِيعَةِ** خبر لقوله «هی» وکان المراد بقبلیّة الأمور العامّة علی الطّبیعة أنّها لوجودها فی المفارقات أیضا یکون الحصّة الّتی منها فیها متقدّمة علی الطّبیعة وإن لم یکن الحصّة الّتی فی‌الطّبیعة مقدّمة علیها ٦ والتأمّل فی‌هذا التّقدّم کأنّه لاوجه له ، ویمکن أن یراد بها تقدّمها فی التّصور للمدارک العالیة نظرا إلی عمومها لالمدارکنا لیرد انّه ینافی ماذکره من أوّلیّة الوجود الطّبیعیّ فی مشاهدتنا . ٩

وقد ظهر من ذلک أنّ ترتیب وجود الأشیاء فی‌أنفسها علی عکس ترتیب وجودها بالقیاس إلینا فإنّا ندرک أوّلا المحسوسات ثمّ المتخیّلات والموهومات ثمّ المعقولات والموجود فی الواقع علی عکس ذلک ، والسّرّ فیه أنّ ترتیب وجود الإنسان لوقوعه فی ١٢ سلسلة العود لمّا کان علی‌عکس ترتیب وجودما فی سلسلة البدو ولذا بعد تمامیّة بدنه یفاض علیه القوی الطّبیعیّه ثمّ القوی العقلیّة . فلا جرم کان حدوث علمه بالأشیاء علی طبق حدوث وجوده ، والعلم بالشّیء لیس إلّا وجوده للعالم و وجود المعقولات له بعد ١٥ وجود المحسوسات والمتخیّلات له ، فلذا سمّی علمه بها علم مابعد الطّبیعة .

ثمّ لمّا ذکر أنّ الإلٰهیّ یسمّی بأحد الإعتبارین «علم ما بعد الطّبیعة» وبالآخر «علم ما قبل الطّبیعة» وکان علّة ذلک عدم تعلّق ما یبحث عنه فیه بالطّبیعة وتأخّره ١٨ عنها بالأعتبار الأوّل ومقدّمة علیها بالثّانی . وقد صرّح بالتّعلیل فی‌الثّانی وأحال فی‌الأوّل علی الظّهور کان هنا مظنّة سؤال هو انّ موضوعی الهندسة والحساب أعنی المقدار والعدد مثله فی عدم التّعلق والتّأخّر والتّقدّم المذکورین فکان الّلازم أن یبحث عنهما ٢١ فی الإلٰهی فأشار إلیه بقوله : **وَلٰكِنْ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْأُمُورَ الرِّيَاضِيَّةَ الْمَحْضَةَ** أی مالایعتبر فی حقیقته مادّة معیّنة کالفلک فی علم‌الهیئة والهواء المکیّف

بالنّغمات والإيقاعات فى الموسيقى ، فهذه الأمور منحصرة بالعدد والمقدار المبحوث عنهما
فى الحساب والهندسة كما فسّرها بقوله: **التّى يُنظَرُ فيهَا فِى الْحِسَابِ والهَنْدَسَةِ**
والموصول بصلته صفة للأمور وقوله: **هِىَ أيضاً قَبْلَ الطَّبِيعَةِ فَيَجِبُ أنْ يَكُونَ**
عِلْمُ الْحِسَابِ والْهَنْدَسَةِ عِلْمَ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ ووجه التّشكيك فى العدد
ظاهر لعدم تعلّقة فى الوجود والحد بالطّبيعة فهو كالأمور العامّة . وأمّا فى المقدار فقيل
إنّه لاشتراك اسمه فى المعنى المتعارف والصّورة الجسميّة كما يظهر من جواب الشيخ فانّ
تقدّمها وتأخّرها بالقياس إلى الطّبيعة بالإعتبارين ظاهر ، وقيل إنّه لتجرّد المقدار
المحض بالمعنى المتعارف عن المادّة فى الحدّ والوهم وهوظاهر . وفى الخارج أيضا عند من
يرى أنّ للتّعليميّات وجودا مفارقا عن عالم الطّبيعة وهو كما ترى .

ثمّ السّؤال على ما قرّرناه يكون إيرادا على تعريف الالٰهى بعدم الإطّراد أولما
ذكر فى وجه التّسمية ما هوملخّص تعريفه أعنى العلم بالأمور الّتى قبل الطّبيعة بالذّات
أوالعموم لرجوعه إلى العلم بمالايفتقر إلى الموادّ المحسوسة فكان الّلازم سلامته عن النقض
مع أنّه كان ضاهرا منتقض الطّرد فوجب إيراد ذلك والجواب عنه .

ثمّ لافرق بين جعله إيرادا على تعريف العلم وعلى تعريف ما يبحث عنه فيه
لتلازمهما ، وبذلك يندفع ماقيل إنّ الكلام فى وجه التّسمية لافى التّعريف ، فلايناسب
الإيراد عليه . وعلى هذا فليس المراد من قوله: « فيجب ان يكون » الخ وجوب تسمية
العلمين بعلم بعد الطّبيعة لعدم ترتّبه على سابق كلامه بل وجوب كونهما منه على أنّه فى
بعض النّسخ علم ماقبل الطّبيعة . وقيل السؤال إيراد على وجه التسميّة بما بعد الطّبيعة وماقبلها
أوبالأوّل فقط إذ التّسمية إنّما وقع به لابالثّانى بصدقه على العلمين فكان الّلازم تسميتها
به أيضا فلايطّرد التّسمية . وردّ بأنّها أمر لفظىّ لايليق الإيراد عليه فى المباحث العقليّة
مع أنّه يكفى فيها أدنى مناسبة ولايلزم فيها الإطّراد والإنعكاس . وأيضا كلّ من القبليّة
والبعديّة يكون حقيقيّا واضافيّا والتّسمية باعتبار المعنى الحقيقىّ الثّابت للإلٰهىّ دون غيره ،
وقيل الإيراد على وجه التّسمية بأنّ المقدار والعدد أيضا بعد الطّبيعة فى مشاهدتنا وعلى مايفيده

قوله: « أمّا الّذی یستحقّ » الخ من أنّ الإلٰهیّ یبحث عمّا یتقدّم علی الطّبیعة بالذّات أوالعموم وما سواه لایبحث عن ذٰلک بأنّهما أیضا متقدّمان علیها بأحد الإعتبارین، وکان قوله: « أوّلا قبل الطّبیعة » وآخرا « مابعد الطّبیعة » إیماء إلی الوجهین، وحاصله ٣ أنّه إیراد علی وجه التّسمیة وعلی ما ذکرناه أیضا أعنی تعریف العلم أوموضوعه، وقد عرفت ما فی الأوّل. وقیل، منشاء السّؤال و إن کان لفظیّا هو سبب التّسمیة، لکن لمّا ذکر انّ موضوع هذا العلم مالا یتعلّق بالطّبیعة دلّ بالمفهوم علی أنّ غیره من ٦ العلوم لیس کذلک فورد السّؤال بأنّ العلمین أیضا یبحثان عما لایتعلّق بهما، و یمکن إرجاعه إلی ماذکرناه. وقیل، إنّه إیراد علی قوله: « وأمّا الّذی یستحقّ » إذ لم یورد فی ضمن الدّلائل ما یدلّ علی أنّ المقدار والعدد بعد الطّبیعة فی مشاهدتنا ولافی الجواب أیضا ٩ إیماء إلی ذٰلک فإن أراد أنّه إیراد علی مایفهم منه لیکون إیرادا علی تعریف العلم أوموضوعه کماهوالظّاهر رجع إلی ماذکرناه، وإن أراد أنّه علی التّسمیة بماقبل الطّبیعة فضعفه ظاهر.

ثمّ أجاب مبتداء بدفع النقض بالهندسة لکونه أسهل فقال: **وَالَّذِیْ یَجِبُ أَنْ** ١٢ **نَقُولَهُ فِی هٰذَا التَّشْکِیکِ** وفی بعض النّسخ «الشّکّ» وفی بعضها «التّشکل» وهو بمعنی الإشکال یقال: «اشکل الأمر» التبس کشکل وتشکّل **هُوَ أَنَّهُ أَمَّا الْهَنْدَسَةُ فَمَا کَانَ النَّظَرُ فِیهِ مِنْهَا** أی البعض من الهندسة الّذی کان النّظر فیه **إِنَّمَا هُوَ فِی** ١٥ **الْخُطُوطِ وَالسُّطُوحِ وَالْمُجَسَّمَاتِ** أی الأجسام التّعلیمیّة کالمربّع والمکعّب و أمثالها، **فَمَعْلُومٌ انَّ مُوضُوعَهُ** وهوهٰذه الثّلاثة **غَیْرُ مُفَارِقٍ لِلطَّبِیعَةِ فِی الْقِوَامِ** لعدم تحقّق شیء منها بنفسه وعروضها للجسم الطّبیعیّ الّذی هوالمراد بالطّبیعة ١٨ هنا فلایتقدّم علیها بالذّات أوالعموم، **فَالْأَعْرَاضُ اللَّازِمَةُ لَهُ** أی احواله المحمولة **أُولیٰ بِذٰلِکَ** أی بعدم المفارقة لتضاعف افتقارها إلی المحلّ لأنّها لایفارق موضوعها الّذی لایفارق محلّه، وهذا ناظر إلی أنّ الإفتقار وعدمه فی تعریف أقسام الحکمة وصف ٢١ للمحمول کما سبق، **وَمَا کَانَ مَوضُوعُهُ الْمِقْدَارَ الْمُطْلَقَ** من دون تقییده بأحد الثّلاثة **فَیُؤْخَذُ فِیهِ الْمِقْدَارُ الْمُطْلَقُ علیٰ أَنَّهُ مُسْتَعِدٌ لِأَیَّةِ نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ**

من النّسب المختلفة كالتضعيف والتّنصيف والتّثليث والتّربيع والتجذير والمساوات والمفاضلة وغير ذلك فهوعرض متقوّم بالمادّة ولايخرج عن الثّلاثة فلا يفارق الطّبيعة .

٣ وحاصله أنّ البحث فى الهندسة إمّا عن الخطّ والسّطح والجسم التّعليمى أوعن المقدار المطلق المتناول لها ، فعلى الأوّل لانقض ضرورة افتقار الثّلاثة إلى المادّة وكذا على الثّانى ، لأنّ موضوع الهندسة هو المقدار المستعدّ للتّقدير والنّسب والأشكال المختلفة وهولا

٦ يفارق الطّبيعة كأنواعه الثّلثة .

ثمّ لمّا كان للمقدار معنى آخر يفارقها ويتقدّم عليها بالذّات وهوالصّورة الجسميّة المقوّمة للجسم الطّبيعىّ وكان منشاء الإيراد اشتراك لفظ المقدار بين هذا المعنى والمعنى

٩ الأوّل المتعارف أشار إلى أنّ موضوع الهندسة هوالأوّل دون الثّانى ، والبحث عنه فى الإلٰهىّ دونها ، لأنّها يبحث عن المقدار المعرض التّقدير والنّسب والأشكال المختلفة وماهوكذلك هوالأوّل دون الثّانى إذ الصّورة الجسميّة بذاتها ليست مستعدّة لهذه الأمور وإنّما يستعدّ

١٢ لها بعروض المقدار بالمعنى الأوّل لها وإلى هذا أشار بقوله : **وَذٰلِكَ** أى الإستعداد لأيّة نسبة **لَيْسَ لِلْمِقْدَارِ بِمَا هُوَ** لفظة « ما » موصولة أى بمعنى الّذى هو **مَبْدَءٌ لِلطَّبِيعِيَّاتِ وَصُورَةٌ بَلْ بِمَا هُوَ مِقْدَارٌ وَعَرَضٌ** وهوالمعنى المتعارف . **وَقَدْ**

١٥ **عَرَفْتَ فِى شَرْحِنَا لِلْمَنْطِقِيَّاتِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِىْ هُوَ بُعْدُ الْهَيَولىٰ** مطلقا أعنى الصّورة الجسميّة **وَبَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِىْ هُوَ كَمٌّ** وعرفت **أنّ إسْمَ الْمِقْدَارِ يَقَعُ عَلَيْهِمَا بالإشْتِرَاكِ ، وَإذَا كَانَ كَذٰلِكَ**

١٨ **فَلَيْسَ مَوضُوعُ الْهَنْدَسَةِ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْمِقْدَارُ الْمُقَوِّمُ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِىِّ بَلِ الْمِقْدَارُ الْمَقُولُ عَلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ** التّعليمى ، **وهٰذَا هُوَ الْمُسْتَعِدُّ لِلنِّسَبِ الْمُخْتَلِفَةِ** دون المقوّم للجسم هذا .

٢١ وقيل : الفرق الّذى ذكره بين المعنيين فى العلمين هو أنّ الجسم الّذى يتقدّم على الطّبيعة ويقوّم الهيولى جوهر يفرض له أبعاد ثلاثة متقاطعة على قوائم أى امتدادات مطلقة لايتعيّن لهاحدّ ومرتبة من القصر والطّول ، فالأجسام بأسرها فيها مشتركة ولايحصل

بینها لأجلها مخالفة، والجسم بهذا المعنی غیر قابل لشیء من النّسب المذکورة. والجسم الذی یتاخّر عن الطّبیعة ویتقوّم بالمادّة هو القابل للأبعاد المحدودة المعیّنة والنّسب والأشکال المختلفة وهو الّذی یوجد فیه الجزء العادّ بالقوّة ویبحث عن أحواله **المهندسون** وکذلک السّطح الّذی قبل الطّبیعة وهو الطّبیعیّ غیر السّطح التّعلیمیّ الّذی ینظر فیه **المهندس** إذ له صورة غیر الکمیّة وهی أنّه بحیث یصحّ أنّ یفرض فیه بعد ان علی الصّفة المذکورة وذلک لأنّه نهایة مایصحّ فیه فرض أبعاد ثلاثة، وأمّا التّعلیمیّ فهو کمّیة الطّبیعیّ ونسبته إلیه کنسبة جسم التّعلیمی إلی الطّبیعی وکذلک الخطّ له معنیان أحدهما مطلق البعد الواحد الّذی لایقبل النّسب المختلفة، والثّانی مایقبلها فیکون الجسمیّة الّتی من باب الکمّ وإن کانت من لوازم الجسمیّة الّتی هی الصّورة ضرورة مایلزمها من التّناهی والتّحدید لکن صورة الجسم إذا جرّدت بکمیّتها أو جرّدت منها الکمیّة مأخوذة فی الذّهن سمّی المجرّد جسما تعلیمیّا.

وقوله: «فیکون الجسمیّة» الخ قیل وجه ربط الوصل والإستدراک فیه أنّه دفع لتوهّم کون الصّورة الجسمیّة المجرّدة علی الإطلاق جسما تعلیمیّا نظرا إلی عدم انفکاکها عنه.

وحاصل الدّفع أنّ الجسمیّة بمعنی الکمّ وإن کانت لازمة للجسمیّة بمعنی الصّورة نظرا إلی اقتضاء الثّانیّة للتّناهی المستلزم للأولی إلّا انّه لایمکن حینئذ أن یقال إنّ الثّانیة علی الإطلاق جسم تعلیمیّ، بل نقول انّها إذا جرّدت من المادّة مع کمیّتها اللّازمة لها فهو جسم تعلیمیّ، أو انّ کمیّتها إذا جرّدت عنها فی الذّهن لاستحالة تجرّدها عنها فی الخارج فهی جسم تعلیمیّ لأنّ تجرّد الکمّ عنها فی الذّهن ممکن وإن لم یمکن العکس. ولایخفی أنّ الشّقّ الثّانی صحیح وفی الأوّل نظر، إذ الصّورة الجسمیّة سواء أخذت مجرّده أو مع الکمیّة لایصدق علیه الجسم التّعلیمی لأنّه مجرّد الکمیّة والصّورة جوهر فکیف یجتمعان. و أیضا لو کان مجرّد الکمیّة تعلیمیّا کما فی الثّانی کیف یکون الصّورة معها تعلیمیّا إذ الکلّ غیر الجزء فالشّقّان متدافعان. ثمّ ما ذکره الموجّه من إمکان تجرید الکمّ من الصّورة

فى الذّهن دون العكس محلّ نظر إذ لولم يمكن تصوّر الجسميّة الطّبيعيّة بدون الكميّة لم يحصل بينهما تفرقة وكانت الكمّيّة جزء لحقيقتها لا لازمة لها ، فالأظهر إمكان تجريد كلّ
٣ منهما على الآخر وعلى هذا كان الصّواب أن يقتصر فى دفع التّوهّم على ذلك من دون التعرّض للشّقّ الأوّل .

ثمّ هذه العبارة فى نسخ الشفاء هكذا : « فيكون الجسميّة الّتى من باب الكميّة
٦ يلزم الجسميّة الّتى هى الصّورة ضرورة ما يلزم الجسم من التّحدّد ويكون صورة الجسم إذا جرّدت بكميّتها أوجرّدت منها الكميّة مأخوذة فى الذّهن تسمّى المجرّد جسميّا تعليميّا ، وعلى هذا وإن كان وجه الإرتباط ظاهرا إلّا انّ ماذكرناه وارد أيضا » .
٩ ثمّ ماذكره القائل المذكور من كون الخطّ أيضا على قسمين ليس فى عبارة الشيخ وكأنّه تركه على المقايسة وعبارته فى السّطح هكذا : « والسّطح أيضا له صورة غير الكميّة الّتى
١٢ فيه وتلك الصّورة هى أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصّفة المذكورة و وذلك له لأجل أنّه نهاية شىء مايصحّ فى ذلك الشّىء فرض ثلاثة أبعاد كذلك .

فإذا عرفت ذلك فأعلم ، انّ المستفاد من كلامه هنا أنّ المقدار الّذى يتقدّم على
١٥ الطّبيعة ويقوّمها وليس موضوع الهندسة هوالصّورة الّتى هى بعد الهيولى وامتداده وغير قابل لشىء من النّسب و المقدار الّذى يقارن الطّبيعة وموضوع الهندسة هو عرض قابل لكلّ نسبة فى العلمين انّ الأوّل جوهر يفرض له أبعاد مطلقة والثّانى عرض يتقوّم
١٨ بالمادّة ويقبل الأبعاد المحدودة والنّسب المختلفة ، وجعل التّعليمى قابلا للأبعاد مع أنّه نفسها مبنىّ على المسامحة المشهورة وجعل مجموعها بمنزلة شىء يقبل كلّ واحد منها ، ومآل الكلامين واحد ولافرق إلّا فى أخذ اطلاق الامتداد وتعيّنه فى الفرق المذكور فى العلمين
٢١ وعدمه فى المذكور هنا ، بل لايبعد استفادته هيهنا أيضا أوذكر فى الأوّل انه بعد الهيولى ، وظاهر انّ المراد به البعد المطلق وفى الثّانى أنّه مستعدّ لأيّة نسبة اتفقت وذلك فرع البعد المحدود دون المطلق إذ لامعنى للحكم على الكلّى بأنّه أزيد أو نقص ، وعلى هذا فحوالة الفرق إلى العلمين لزيادة توضيحه فيهما ، فمحصّل الفرق أنّ الصّورة الجسميّة جوهر قابل

للبعد المطلق متناهيا كان أوغيرمتناه، والجسم التّعليمىّ نفس هذا البعد وهو المقبول والعرض.

فان قيل: لوكان الإمتداد المأخوذ فى حدّ الطّبيعىّ هوعين التّعليمىّ فالمراد به إمّا الامتداد المطلق أوالمعيّن، فعلى الأوّل لاوجه لأخذ التّعيّن فيه وعلى الثّانى وجب أخذه ٣ فى حدّ الطّبيعىّ.

قلنا: حقيقة التّعليمىّ هوالإمتداد المطلق متناهيا كان أوغيرمتناه، وقبوله التّحدّد والتّقدير والنّسب المذكورة من لوازمه الذّاتية فهوالقابل لها بذاته. وحقيقة الصّورة الجسميّة ٦ هى الجوهر وقبوله للبعد المطلق من لوازمه الذّاتيّة فهوالقابل له بذاته وليس قابلا باعتبار ذاته للتحدّد والتّقدير والنّسب المذكورة بل قبوله لها بواسطة الأبعاد إذ لايقال للجسم إنّه باعتبار قابليّته للأبعاد زايد أوناقص بل يقال إنّه كذلك باعتبار نفس الأبعاد، فالقابل ٩ بذاته للتّحدّد والتّقدير وما يلزمها من النّسب المختلفة هوالتّعليمىّ دون الطّبيعىّ وإن لم ينفكّ عنه نظرا إلى ان لازم اللازم لازم. فالمراد أنّه لايقبل تعيّن الإمتدادات والنّسب بذاته بل بواسطة الابعاد الّتى هى قابلة لها بالذّات وموضوع الهندسة هوالعرض القابل لها ١٢ بالذات دون الجوهر القابل لها بالعرض.

وإذا عرفت الفرق بين الجسمين فقس عليه الفرق بين السّطحين والخطّين، فإنّ السّطح له اعتباران: أحدهما الطّبيعىّ الّذى ينتهى إليه الجسميّة الطّبيعيّة المعروضة ١٥ للتعليمىّ المتناهى فان معروضيّتها له يوجب انتهائها بانتهائه ونهايتها غيرذاتها وهوالسّطح الطّبيعىّ أى مايمكن أن يفرض فيه بعدان والجسم التّعليمىّ المتناهى أيضا له نهاية غير ذاته وهوالسّطح التّعليمىّ أى نفس البعدين ولايمكن اتّحاد النّهايتين ضرورة انّ نهاية المعروض ١٨ للأبعاد غير نهاية نفسها، فنهاية الطّبيعىّ الطّبيعىّ الّذى ليس كمّا قابلا للتّقدير والنّسب المذكورة بذاته بل باعتبار عروض السّطح التّعليمىّ له ونهاية التّعليمىّ الّذى هوكمّ قابل لها بذاته باعتبار جهتين ومعلوم انّ المهندس لاشغل له بالسّطح بالمعنى الأوّل، ٢١ أوموضوع علمه نهاية الجسم التّعليمىّ القابلة للتّحدّد والتّقدير والنّسب بذاتها، وكذا الحال فى الخطّين فإنّ الطّبيعىّ ما يعرض فيه بعد واحد و هونهاية السّطح الطّبيعىّ،

والتّعليميّ هو نفس البعد الواحد ونهاية السّطح التّعليميّ .

وقد ظهر مما ذكر أنّ الشيخ هنا تعرّض للفرق بين المقدارين وجعل أحدهما الصّورة الجسميّة والآخر مجموع الثّلاثة فيكون المقدار مشتركا بين أمور أربعة وفي العلمين فرق الثّلاثة الطّبيعيّة عن الثّلاثة التّعليميّة فيكون المقدار مشتركا بين أمور ستة يكون موضوع الهندسة هو الثّلاثة الأخيرة منها دون الأولى، وكأنّه لم يتعرّض هنا للسّطح والخطّ الطّبيعيّين وإخراجهما عن موضوعيّة الهندسة لوضوح الحال وبيانه في العلمين ، أو لأنّ عروض الشّكّ إنّما كان لأجل الصّورة الجسميّة المقوّمة للطّبيعة دون السّطح والخطّ لانّهما بأيّ معنى أخذ عرضان متأخّران عن الطبيعية فلا يحصل شكّ باعتبارهما حتّى يفتقر إلى الفرق وتعيين المعنى الموضوع للهندسة .

ثمّ النّاقل المذكور كأنّه فهم مما نقله أنّ الفرق بين الثّلاثة الطّبيعيّة والثلاثة التّعليميّة إنّما هو بالتعيّن وعدمه ، فإذا أخذ الجسم غير معيّن كان هو الطّبيعيّ المفارق عن المادّة ولم يكن موضوع الهندسة لعدم قبوله حينئذ نسبة من النّسب وإذا أخذ معيّنا كان هو التّعليميّ المقارن، والموضوع لقبوله التّقدير وكلّ النّسبة. وقس عليه الفرق بين السّطحين والخطّين ولذا أورد على كلامه في الالهيات بأنّ ماذكره من الفرق هنا في نفس المقدار ذكره في العلمين في أنواعه الثلاثة أيضا علم حكم هنا بمقارنة جمعها للطّبيعة دون المقدار نفسه مع أنّها متّحدة الوجود معه لاقوام له إلّا مع واحد منها، إذ كلّ منها مجعول معه بجعل واحد ولايكون للمقدار بماهو وجود إلّا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الأنواع البسيطة فكيف جوّز مفارقة المقدار المطلق عن الطّبيعة ولم يجوّز مفارقة أنواعه الثّلاثة عنها مع أنّه لاقوام له إلّا باحدها: على أنّ الحقّ انّ لكلّ منها إمكان التّحقّق في غير هذا العالم مفارقا عن الطّبيعة ولايخفى مافي حمله وايراده . أمّا الأوّل، فلان التّفرقة بين الثّلاثة الطّبيعيّة والثّلاثة التّعليمية إنّما هو بماذكرناه لابالتّعيّن وعدمه، إذ الجسميّة الطّبيعيّة جوهر والتّعليمية عرض، ولامعنى لكون الواحد جوهراً وعرضا بالإعتبارين.

وقد قال الشّيخ في المنطق في أثناء هذا البحث، والمعنى المعرّض للتّقدير في الأبعاد

الثّلاثة مقدّر محدود فهو العرض الّذى من باب الكمّ، وهذا ظاهر فى أنّ الكمّ يمكن أن يكون غيرمعيّن فلا يكون الفرق بينه وبين الصّورة بالتّعيّن وعدمه إلّا ان يراد بالمحدود وغير المحدود المتناهى وغير المتناهى لاالمعيّن وغير المعيّن، ويقال انّ غير المتناهى أيضا معيّن فالمراد انّ الصّورة الجسميّة مالا يعيّن فيه لاباعتبار التّناهى ولابعدمه والجسم التّعليميّ ما اخذ قيه التعيّن إمّا بالتّناهى أوبعدمه. وأيضا على هذا الحمل كلّ من نفس الابعاد والجوهر المعروض لهاهوان أخذ غير معيّن كان مقوّما للطّبيعة خارجا عن موضوع الهندسة و إن اخذ معيّنا كان عارضا لها وموضوعا، ومع هذا فساده لايساعده كلام الشيخ، وأيضا موضوعات سايرالعلوم يمكن أن يؤخذ غيرمعيّنه فيلزم أن يرد النّقض بها، ويجاب بالتزام دخولها من هذه الجهة فى الالٰهىّ وهوباطل.

فان قيل: قول الشيخ فى الجسم: «ضرورة ما يلزمها من التّناهى والتّحديد»، وقوله فى‌الخطّ: «أحدهما البعد المطلق الواحد» إلى قوله: «ذراعين» يدلّ على أنّ الفرق بالإطلاق والتعيّن

قلنا: قد تقدّم إنّ القول الثّانى ليس فى كلام الشيخ و إنّما نقله النّاقل المذكور والأوّل ليس فيه لفظ التّناهى فى النّسخ المتداوله و إنّما فيه التّحدّد فقط، والمراد به التّقدير والمساحة وعبارته فى السّطح كما تقدّم منطبقة على ما ذكرناه وكأنّ وجود هذه الزّيادة فى نسخة النّاقل صاربا عثاله على الحمل المذكور أو بعد فهمه ذلك من كلام الشّيخ تصرّف فيه بهذه الزّيادة.

وأمّا الثّانى، فلانّ الشّيخ لم يفرّق بين الثّلاثة الطّبيعيّة والثّلاثة التّعليميّة بالإطلاق والتعيّن كما فهمه القائل حتّى يقال إنّ المقدار ليس له إلّا هذه الأنواع الثّلاثة فقارنتها مطلقا يستلزم مقارنته ومفارقته مطلقا يستلزم مفارقتها مطلقة، إذ المقدار الذى قال الشّيخ بمفارقته هو الصّورة الجسميّة دون ماهو جنسها، وهى لوكانت متّحدة مع الجسم التّعليمى بالذّات ومخالفة له بالإعتبار لوردّ ما ذكرو ليس الأمر كذلك بل هى مغايرة له بالذّات على انّه لم يقل بمفارقتها بل بتقدّمها بالذّات على الطّبيعة وكأنّ القائل أيضا أراد بها التّقدّم.

فإن قيل : مراده من الإيراد انّ الشيخ لما فرّق فى العلمين بين السّطحين والخطّين أيضا فلم يجب فيهما هنا ايضا بمثل ما أجاب به فى الجسم بأن يقول لهما أيضا معنيان أحدهما موضوع الهندسة دون الآخر .

قلنا : كلامه لاينطق عليه مع أنّ جوابه حينئذ انّ عروض الشّكّ أنما كان لأجل حمل المقدار على أحد معنييه وهوالجوهر المقوّم للطّبيعة بخلاف السّطح والخطّ فإنّهما بأىّ معنى أخذ عرضان غير مقوّمين لها فلا يحصل شكّ باعتبارهما حتى يفتقر إلى الجواب بالفرق .

فان قيل : قد تقدّم انّ الطّبيعة هنا بمعنى الجسم المحسوس مع الأعراض فيكون العرض مقوّما له .

قلنا : مرادهم هنا من تقوّم الطّبيعة وعدمه تقوّم أصل الجسم أوالمادّة لاماخوذا مع العوارض وإلّا كانت الكيفيّات المحسوسة مقوّمة للطّبيعة وكان البحث عن غير الوجود من احوالها أيضا فى الإلٰهىّ هذا ، وما ذكر من ثبوت السّطحين والخطّين وعدم اتّحادهما وكون التّعليمىّ كمّا ونهاية للجسم التّعليمىّ والطّبيعىّ غير كمّ و نهاية للجسم الطّبيعىّ .

قد عرفت انه يستفاد من كلام الشيخ وقد صوّبه أكثر الناظرين فى كلامه وبعضهم على أنّ المتّحقّق فى كلّ جسم ليس إلّا سطح واحد هو نهاية التّعليمىّ بالذّات لعروض التناهى له بذاته وللطّبيعىّ بالعرض لعروض التّناهى له بواسطة التّعليمىّ ولافساد فى كون شىء واحد نهاية لهما بأن يكون نهاية لأحدهما بالذّات وللآخر بالعرض . واحتجّ على الإتّحاد بأنّه لولاه فالطّبيعىّ المغاير للتّعليمىّ الّذى هوالكمّ إمّا يكون جزء للجسم أوّلا والأوّل باطل إذ كلّ جزء منه منقسم بالقوّة فى جميع جهاته إلى غير النّهاية وقابل الإنقسام فى العمق لايكون سطحا ، وعلى الثّانى إمّا يكون جوهرا أوعرضا فعلى الأوّل يلزم وجود السّطح الجوهرىّ إذ نهاية المنبسط فى جميع الجهات مع جوهريّته وعدم جزئيّته له يكون جوهرا متكمّما متعدّدا فى جهتين وما هوالإالسّطح الجوهرى . وقد بيّن استحالته

مع أنّ القائل بالتعدّد اعترف بعرضيّة السّطحين ، وعلى الثّانى يكون عرضا غيرالكمّية إذ العرض عدم كونه كمّا وغيرالكمّ من انواع الأعراض لايمكن أن يكون بذاته ذا بعدين ونهاية للمنبسط فى‌جميع الجهات ، إذ لوفرض انّ النّهاية بعض أنواع الكيف كاللّون أو الرّايحة نقول انبساط اللّون بتبعيّة انبساط محلّه فمحلّه المنبسط فى الجهتين إن‌كان جزء من‌ذلك الجسم وكان انبساط اللّون بحسب المنبسط انبساط ذلك الجزء أوماحلّ فيه ، فقد علم عدم‌كون مثله نهاية وان لم يكن جزء فإن‌كان جوهرا لـزم السّطح الجوهرىّ وإن كان عرضا فلتكمّمه وانبساطه فى‌جهتين يكون هوالنّهاية من‌دون مدخليّة اللّون من‌حيث هو فى‌النّهاية لحصول الانتهاء وان زال اللّون وانعدم ، وكذا الحكم فى‌ساير الكيفيّات وما فى أنواع المقولات . فظهر انّ اعتبار السّطحين لاوجه لـه و إذا اتّحد السّطح فاتّحاد الخطّ وعدم تعدّده ظاهر انتهـى .

وفيه انّ بعد ثبوت التّعدد فى‌الجسمين فلا ريب فى‌ثبوته فى‌السّطحين إذ لكلّ منها نهاية وكمّا من‌الجسمين‌متغايران مع عدم انفكاك الطّبيعىّ عن‌التّعليمى فى‌الخارج فكذلك الحكم فى نهايتهما والتّفرقة بينهما غير معقولة . وما أورده من‌الإحتجاج ساقط إذ السّطح الطّبيعىّ بالنظر إلى ذاته الجوهريّة لايكون له كميّة وانبساط فى‌جهتين حتّى يكون سطحا جوهريّا ومالاينفكّ عنه من‌الإنبساط ليس داخلا فى‌حقيقته حتى يثبت له الكميّة ومجرّد عدم الإنفكاك لاينافى التعدّد والمغايرة وقس على ذلك حكم الخطّين .

وأمّا العَدَدُ فَالشُّبْهَةُ فيهِ آكَدُ لتقدّمه على الطّبيعة بالوجود لوجود بعض افراده قبلها وهوالمفارقات وبالعموم لعروضه المفارقات أيضـا وتاخّر معرفته عنهـا ، فالإشكال يرد به عن وجوه :

قيل : بعد تعليل التّاكد بالوجه الأوّل انّ‌القبليّة والبعديّة يكون‌حقيقيّة واضافيّة فالقبـل‌الحقيقىّ مالاقبل قبله والبعـد الحقيقىّ مالابعد بعده ، فتسمية الإلٰهىّ بعلم ماقبـل الطبيعة وما بعدها بالإعتبارين بملاحظة المعنى الحقيقىّ إذ حقيقتهـما إنّما هو لموضوعه وهو الموجود المطلق اذلاشىء قبلـه ولابعـده ، والثّابت لموضوع التّعاليمى هوالإضافيّتـان

على أنّ التّسمية يكفى فيه أدنى مناسبة ، ولايلزم منها الإطّراد والإنعكاس قبل ثبوت القبليّة الحقيقيّة للموجود على الطبيعة ، إذلاأعمّ منه وأمّابعديّته الحقيقيّة فلاوجه له .

٣ قلنا : وجهه كما ظهر عدم موجود بعده على أنّ المراد من حيث موضوعيّته للإلٰهىّ له بعدية حقيقيّة بالقياس إلينا بمعنى أنّ علمه فى الوضع والتّعليم بعد سائر العلوم ولاريب فى ثبوت ذلك . ولايخفى ان هذا الجواب إنّما يدفع الإيراد إذاكان نقضا على التّسمية لاعلى تعريف الإلٰهىّ أوموضوعه وقد تقدّم ما فيه . ٦

ثمّ أجاب عن البعض بالعدد أوّلا بجواب مقنع بقوله : **وَيُشْبِهُ فِى ظَاهِرِ النَّظَرِ أنْ يَكُونَ عِلْمُ الْعَدَدِ هُوَ مِنْ عِلْمِ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ إلّا أنْ يَكُونَ عِلْمُ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ إنَّمَا يُعنى بِهِ شَىءٌ آخرَ وَهُوَ عِلمٌ مَا هُوَ مُبَايِنٌ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ لِلطَّبِيعَةِ** كالواجب والعقول **فَيَكُونُ قَدْ سُمِّىَ هٰذا الْعِلْمُ بِأشْرَفِ مَا فِيهِ كَمَا يَسمّىٰ هٰذا الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ الإلٰهِى أيْضًا ، لأنَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللهِ تَعَالىٰ هُوَ غَايَةُ هَذا الْعِلْمِ . وَكَثِيراً مَا يُسَمّىٰ الأشياءُ مِنْ جِهَةِ الْمعنىٰ الأشْرَفِ والجُزءِ الأشْرَف والجُزْءِ الّذىْ هُوَ كَالغَايَةِ فَيَكَونُ كَأنّ هَذا الْعِلْمِ هُوَ الْعِلْمُ الّذِىْ كَمَا لَهُ وَأشرفُ أجزائِهِ وَمَقْصُودُهُ الأوّلُ هُوَ مَعرِفَةُ مَا يُفَارِقُ الطَّبِيعَةَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ، وَحِينَئذٍ إذَاكَانَت التَّسْمِيَةُ مَوضُوعَةً بإزاءِ هَذا الْمَعْنىٰ لايَكُونَ لِعِلْمِ الْعَدَدِ مُشَارَكَةٌ لَهُ فِىهَذا الإسْمِ .** ٩ ١٢ ١٥

١٨ اعلم انّ هذا الجواب يمكن أن يقرّر بوجوه :

الأوّل ، أن يكون المراد منه أنّ تسمية الإلهىّ بعلم ما بعد الطّبيعة باعتبار كونه علما بالمفارق عن الطّبيعة من كلّ وجه كالواجب والعقول وبعض ما يعلم فيه ، وإن لم يكن كذلك إلّا انّ كون بعضه كذلك يكفى لهذه التّسمية ، لأنّها باعتبار بعض الأجزاء تسمية للشّىء باسم أشرف أجزائه ، فكأنّه قيل هذا العلم يسمّىٰ بعلم ما بعد الطّبيعة لأنّ أشرف أجزائه يفارقها من كلّ وجه ، وعلى هذا يكون جوابا عن الإيراد إذاكان نقضا ٢١

على التّسمية بما بعد الطّبيعة ، وقد عرفت ما فيه .

لايقال : العدد كالموجود المطلق فى كون بعض افراده وهو الواجب والعقول مفارقا عن الطّبيعة من كلّ وجه ممّا ذكره فى الإلٰهى من كون التّسمية لكونه علما بالمفارق من كلّ وجه وصدق ذلك باعتبار بعض أجزائه يجرى فى علم العدد أيضا إذ المفارقات المحضة أفراد حقيقيّة للموجود ، فيجرى فى علمه الاعتبار المذكور ، وليست أفرادا للعدد حتى يجرى فى علمه ذلك بل هو كسائر الأمور العامّة مفهوم عامّ فى ضمن كلّ من المفارقات والمقارنات حصّة منه ولايوجد له فرد حقيقىّ يكون مفارقا بالكليّة . نعم يرد عليه انّ العدد إذا كان كالأمور العامّة فيجوز أن يكون مثلها فى كون علمه من أجزاء الإلٰهى ولايكون التّسمية باعتباره بل باعتبار أشرف أجزائه .

الثّانى ، أن يراد بالتّسمية فى قوله : « سمّى هذا العلم » وقوله : « اذا كانت التّسمية » وقوله : « هذا الإسم التّسمية بالمفارق للطبيعة من كلّ وجه » أو بعلم ماقبل الطّبيعة حتّى يكون محصّل الجواب أنّ المراد بعلم مابعد الطبيعه أى الإلٰهى هو العلم بالأمور المفارقة عن الطّبيعة من كلّ وجه ، وصدق المفارقة الكليّة باعتبار اشرف أجزائه ، أوصدق علم ماقبل الطبيعة اللّازم من صدق العلم بالأمور المفارقة من كلّ وجه بالإعتبار المذكور ، فكأنّه قيل فى تعريفه هو العلم الّذى أشرف اجزائه يفارق الطّبيعة من كلّ وجه ، وعلى هذا يكون جوابا عن الإيراد على فرض كونه نقضا على تعريف الإلٰهى أوموضوعه لاعلى مجرّد التّسمية كما لايخفى وجهه . فالحمل عليه أنسب إلّا انّه يرد عليه مثل الايراد المذكور فيكون جدليّا ، ولذا عدل عنه الشيخ إلى ما يذكره من بيان المحقّق .

الثّالث ، علم العدد لمّا كان على قسمين : أحدهما مايبحث عن العدد المطلق ، وثانيهما مايبحث عن العدد فى المادّة ، والسّائل أجمل فى السّؤال ولم يبيّن انّ النّقض بالاوّل أو الثّانى .

فالشّيخ أجاب بأنّ السّائل إن أراد بعلم العدد القسم الأوّل فهو من الإلٰهى ولٰكن تسميته لاباعتباره كسائر الأمور العامّة بل باعتبار أشرف أجزائه وهو المفارقات المحضة ، وإن أراد الثّانى فالجواب ماذكره من البيان المحقّق وهو مردود بعدم مطابقته

لكلام الشيخ ، إذ قوله : « إلّا أن يكون علم مابعد الطّبيعة » الخ صريح فى خروج علم العدد منه وإلّا لم يصحّ الإستثناء ، وكذا قوله : « فحينئذ إذا كان » الخ ، وقوله : « ولكنّ البيان المحقّق يشعران بخروجه عنه » ثمّ الجواب المذكور لما لم يكن تحقيقيّا اذ لو كان جوابا عن النّقض على التّسمية فمع ورود الإيراد المذكور عليه لايدفع عمدة الاشكال وهو انّ هذا العلم يبحث عما يتقدّم الطّبيعة بالذّات أوالعموم ولايبحث عنه فى غيره ، والعدد له التّقدّم بالعموم فيجب أن يبحث عنه فيه دون علم آخر هوالحساب وإن كان جوابا عن النّقض على تعريف العلم وموضوعه فمع ورود الإيراد المذكور يوجب تقييدا فى التّعريف مخالفا لكلام الجماعة فعدل عنه إلى الجواب الحقيقىّ وقال **فهذا هذا** أى الجواب الّذى ذكرناه هوهذا الّذى تراه إشارة إلى ضعفه أوهوالّذى قصدناه هنا . ويحتمل عدم الحمل الإشارة الثّانية تاكيدا للأولى حتّى يكون المعنى فخذ هذا أو مضى هذا .

وَلَكِنَّ الْبَيَانَ الْمُحَقَّقَ لِكَوْنِ عِلْمِ الْحِسَابِ خَارِجاً عَنْ عِلْمِ مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ ، و « المحقق » إمّا بالكسر أوالفتح و « لكن » على الأوّل متعلّق به وعلى الثّانى بالبيان **وَهُوَ انَّهُ سَيَظْهَرُ لَكَ أَنَّ مَوضُوعَهُ لَيْسَ هُوَ الْعَدَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ، فإِنَّ الْعَدَدَ قَدْ يُوجَدُ فِى الأُمُورِ الْمُفَارِقَةِ** كالعقول **وَقَدْ يُوجَدُ فِى الأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ ، وَقَدْ يَعْرِضُ لَهُ وَضْعٌ** أى نسبة كالزّيادة و النّقصان والإتّصال والإنفصال والتّنصيف والتّضعيف والضرب والقسمة والجذر وأمثالها **فِى الْوَهْمِ مُجَرَّداً عَنْ شَىْءٍ** أى عن معروض **هُوَ** أى ذلك العدد **عَارِضٌ لَهُ وَإِنْ كَانَ لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَدُ مَوجُوداً** أى فى الخارج **إِلاّ عَارِضاً لِشَىْءٍ فِى الْوُجُودِ** أى الخارجى يعنى موجوديّته فى الخارج يتوقّف على عروضه فيه لشىء كان وجوده باعتبار وجود موصوفه فيه ، ولوكان العدد موجودا فى الخارج حقيقة عند الشيخ كما هوظاهر بعض كلماته فلاشكال **فَمَا كَانَ مِنَ الْعَدَدِ وُجُودُهُ فِى الأُمُورِ الْمَفَارِقَةِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ مَوضُوعاً لأَىِّ نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ** إذ معدوده لايقبل ذلك ويأتى جليّة الحال فيه **بَلْ إِنَّمَا يَثْبُتُ**

عَلىٰ مَا هُوَ عَلَيهِ فَقَطْ عطف على قوله: « إمتنع أن يكون » وإضراب عن الكون أوترقّ عن الإمتناع أی بل هذا العدد يثبت على الحالة أوالمرتبة الّتی هوعليها من دون قبوله للزّيادة والنّقصان وسائرالنسب ، أو معدوده لايقبل الإنفصال والإتّصال حتّى يزيد وينقص فيحصل العدد ذلك النسبة **بَلْ إنَّمَا يَجُوزُ** عطف على الجملة السّابقة أعنی فماكان مع خبره و إضراب عنها **أنْ يُوضَعَ** العدد **بِحَيْثُ يَكُونُ قَابِلاً لِأىّ زِيَادَةٍ اتَّفَقَتْ وَلِأىّ نِسْبَةٍ أتَّفَقَتْ إذا كَانَ** ذلك العدد **فِی هَيُولَى الْأَجْسَامِ الَّتِی هِیَ** أی هذه الهيولیٰ أوالأجسام **بِالقوَّةِ كُلَّ نَحْوٍ مِنَ الْمَعْدُودَاتِ** أی قابلة لأن يكون من المعدودات المتّصلة والمنفصلة والزائدة والنّاقصة والمضعّفه والمنصّفة وغير ذلك ، **أوْكَانَ** أی ذلك العدد وهوعطف على قوله: « إذا كان » **فِی الْوَهْمِ وَفِی الْحَالَيْنَ جَمِيعاً وَهُوَ غَيْرُ مُفَارِقٍ لِلطَّبِيعَةِ** ، أمّا فی الأولیٰ فظاهر وأمّا فی الثانية فلأنّ الوهم لماكان جسمانيّا يكون ما فيه مقارنا للطّبيعة وفيه كلام ياتی .

فَإذَنْ عِلْمُ الْحِسَابِ مِنْ حَيْثُ يَنْظُرُ فِی الْعَدَدِ إنَّمَا يَنْظُرُ فِيهِ وَقَدْ حَصَلَ لَهُ أی للعدد و هذه الجملة حال من ضمير « فيه » **الإعْتِبَارُ الَّذِی إنَّمَا يَكُونُ لَهُ عِنْدَ كَوْنِهِ فِی الطَّبِيعَةِ** وهوكونه قابلا للنّسب المذكورة **وَيُشْبِهُ** أی و نختار فإنّ عادته كما صرّح به **بعض المحقّقين** أی يعبّر عن مختاره بمثل «يشبهه» و«يظن» و«كأنّ» و«لعلّ» وامثالها **أنْ يَكُونَ أوَّلُ نَظَرِهِ** أی نظر علم الحساب **فِيهِ** أی فی العدد وهوخبر لقوله «يكون» ، **وَهُوَ** أی العدد **فِی الْوَهْمِ** أی القوّة الواهمة والجملة حال من ضمير «فيه» **وَيَكُونُ** أی العدد **إنَّما هُوَ فِی الْوَهْمِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ** أی القابليّة لأيّة زيادة ونسبة اتّفقت **لِأنَّهُ وَهْمٌ لَهُ** أی لان هذا العدد الكائن فی الواهمة توهّم لذلك العدد من الواهمة ، أوتوهّم للواهمة إيّاه ، أولانّ التّوهّم المستفاد من كونه فی الوهم توهّم خاص ، وعلى هذا فالوهم هنا بالمعنى المصدری أی التّوهّم والظّرف متعلّق به والضّمير المنصوب راجع إلى العدد الكائن فی الوهم أو إلى التّوهّم

المعلوم ، والضّمير المجرور راجع إلى العـدد الكائن فى الوهم أو إلى الوهم الاوّل الّذى بمعنى الواهمة **مَأْخُوذٌ** صفـة للتّوهـّم **عَنْ أَحْوَالِ الطَّبِيعَةِ** وفى بعض النّسخ بدون
٣ اللّام ، فعلى الأوّل قوله : **لَهَا أَنْ يَجْتَمِعَ وَيَتَفَرَّقَ وَيَتَحَدَّدَ وَيَنْقَسِمَ** حال من الطّبيعة ، وعلى الثّانى صفة لها ، فالمعنى و يشبه أن يكون أوّل نظـر علم الحساب فى العدد حال كونه فى الواهمة ويكون العدد فيهـا موصوفا بالنّسب المذكورة إذ كـونه فى
٦ الواهمة توهـّم خاصّ له ماخوذ من أحوال الطّبيعة أو العدد الكائن فيها توهـّمها له أو توهـّم لها ايّاه ، وهذا التّوهـّم مأخوذ عن الأحوال الطّبيعة حال كونها من شأنها الإجتماع والتّفرّق والتّحدّد والقسمة ، أو عن أحوال طبيعة صفتها الأمور المذكورة .

٩ وقد ظهر من هـذا الكلام انّ السّبب فى كـون العدد الّذى فى الوهم غير مفـارق للطّبيعة وقابلا للنسب المذكورة كونه مأخوذا من الطّبيعة لا ماهو المشهور من أنّ الواهمة أيضاً من الطّبيعيات فيكون مافيها غير مفارق عنهـا وقابلا لتلك النّسب ، إذ الأحوال
١٢ الّتى يبحث عنهـا فى الحساب مستندة إلى الطّبيعة الّتى أخذها الوهم منهـا لا إلى الطّبيعة الّتى هى موضوع الوهم .

فَالْحِسَابُ لَيْسَ نَظَراً فِي ذَاتِ الْعَدَدِ من حيث هو مع قطع النّظر
١٥ عن كونه فى المادّة أو الوهم **وَلَا نَظَراً فِي عَوَارِضِ الْعَدَدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَدَدٌ مُطْلَقاً بَلْ فِي عَوَارِضِهِ مِنْ حَيْثُ يَصِيرُ بِحَالٍ يَقْبَلُ مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ** من الجمع والتفريق والجذر والقسمة **وَهُوَ حِينَئِذٍ مَادِّيٌّ أَوْ وَهمِيٌّ إِنْسَانِيٌّ يُسْتَنَدُ**
١٨ **إِلَى الْمَادَّةِ ، وَأَمَّا النَّظَرُ فِي ذَاتِ الْعَدَدِ وَفِيمَا تَعْرِضُ لَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ وَلَا يُسْتَنَدُ إِلَيْهَا فَهُوَ لِهَذَا الْعِلْمِ** ومحصّل البيان المحقّق أنّ العدد قد يعرض للمجرّدات وقد يعرض للمادّيات وقد يعرض له النّسب المذكورة
٢١ فى الوهم مجرّدا عن معروض وإن لم يوجد فى الخارج إلّا عارضاً لأحديهما .

ثمّ مّا هو موضوع الحساب من العـدد يجب أن يكـون قابلا للأعمال الحسابيّة من الضّرب والقسمة والجذر والجمع و سائر النّسب المذكورة ، والأوّل أى العـارض

للمفارقات ليس قابلا لها إذ معروضه لايقبلها ، فهو لذلك ليس موضوعا للحساب و كـذا العدد من حيث هو أى ما اخذ بالنّظر إلى ذاته من غير اعتبار عروضه لشىء من الثّلاثة، فالنّظر فيه بهذين الإعتبارين للإلٰهى فموضوعيّته له إذا كان من الآخرين أى كان عارضا للطّبيعيات أوالوهم لكونه حينئذ قابلا للنسب والأحوال المذكورة وقبول الأوّل لها ظاهر. واما الثانى فلأنّ الوهم إنّما يأخذ العدد من المادّيّات لعدم تمكّنه من أخذه على الوجه الكلّى والمأخوذ عنها يكون قابلا لها قطعا . وهذا هو المراد من قوله : « ويشبه » الخ، فثبت انّ النّظر فى ذات العدد المطلق وفى أحواله وفى العدد العارض للمجرّدات من وظيفة الإلٰهى دون علم الحساب ، والنّظر فى العدد العارض للمادّيات والوهم بعكس ذلك. فليس العدد على الإطلاق موضوعا للحساب بل من حيث حصوله فى ضمن المادّة ، وما ليس فى ضمنها كالحاصل فى العقل والعارض للمجرّدات يكون البحث عنه فى الإلٰهى .

هذا ماذكره الشّيخ فى جواب الشّبهة المذكورة وقد تبعه أكثر من تأخّر عنه، وقد تقدّم انّ صاحب **المطارحات** أو ردها على القسمة المشهورة للحكمة النّظريّة ثمّ غيّرها إلى مايوجب دخول البحث عن العدد فى الإلٰهى، وقد أجبنا عنها هناك بما يرجع إلى جواب **الشيّخ** هنا .

ثمّ تحقيق المقام يتوقّف على بيان أمور :

الاوّل ، قيل الشيخ لوأراد بالوهم معناه المتعارف منعنا انحصار قابليّته النّسب فى العدد العارض للمادّة أوالوهم ، إذ العدد الكلّى فى العقل كالجزئىّ فى الوهم فى قابليّته لأىّ نسبة اتّفقت ، وإن أراد به مايعمّ العقل ممّا فيه مفارق عن الطّبيعة الّا أن يجعل النّفس أيضا من الأمور الطّبيعيّة .

ولوقيل: مراده كماذكره أخيرا أنّ الوهم يأخذ هذه النّسب والصّفات من الأعداد الّتى فى المادّة أو مالم يشاهد هذه الأحوال فيها لم يمكن أن يتصوّر بالوجه الكلّى ، فصحّ انّ موضوعها العدد الحاصل فى المادّة .

قلنا : على هذا يلزم أن يكون جميع الكليّات الّتى يبحث عنها فى الإلٰهى مقارنة

للمادّة أيضا ، لأنّ إدراكها على وجه العموم مسبوق بتوهّمات جزئيّة تعدّ النّفس لإدراكها على الوجه الكلّى ، والتوهّمات الجزئيّة إنّما يكون بانتزاعها من الموادّ الجزئيّة .

٣ وأجيب عنه باختيار الأوّل ودفع المنع بمنع قابليّة العدد الكلّى للنّسب المذكورة ، إذ قبول العدد لها فرع تماثل وحداته وتناهية الموجب لعروض حدّ ما من مراتبه له وان لم يشرط تعيّنه كخصوصيّة الألف أوالمائة ، اذ لولاهما لم تقبل مثلا التّنصيف الرّاجع إلى ٦ التّساوى فى قسميه إذغير المتناهية لايقبله ضرورة وغيره المتماثل لايحصل تنصيفه المساواة لوجود التفاوت بين نصفيه من حيث الكيفيّة والكميّة المتّصلة مع أنّ غرض المحاسب حصول المساواة من جميع الجهات يترتّب عليه الفوائد ، ولاريب فى أنّهما أى التّناهى ٩ والتّماثل فى الوحدات لايوجدان فى العدد المطلق فى العقل فهوليس موضوعا لعلم الحساب . وإلى ماذكرنا من الجواب أشار بعضهم بقوله : « واعلم إنّ هيٰهنا فرقا آخرا بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهوالمؤلّف من الوحدات على الإطلاق من غير أن يعين فيها تماثل فى ١٢ الوحدات ولاكونها على حدّ خاص و مرتّبة معيّنة لاعلى وجه الخصوص ولاعلى وجه العموم ككونه عشرة أومائة أوالفا أوغير ذلك ، أوككونه زوجا أوفردا أو زوج زوج أو زوج فرد أوعادّا أومعدودا أومضروبا أوجذرا أو مجذورا أومكعّبا أوكعب كعب او ١٥ غير ذلك ، و بين العدد الّذى هو من باب الكمّ وهو موضوع التّعليميّات ومؤلّف من الوحدات المتماثلة الواقعة على معان والوحدة الّتى هى مبدء العدد التّعليمى غير الوحدة الّتى يوجد فى المفارقات فانّها ليست ذوات عدد كثير مؤلّف من تكرّر آحاد متماثلة كما ١٨ هو التّحقيق عندنا ، فالعدد الّذى من باب الكمّ يستعدّ لهذه النّسب المذكورة لاغيروهو لايوجد إلّا فى المادّيات لأنّها من عوارض الطّبيعة لامن مقوّماتها » .

والحاصل أنّ العدد الكمّى غيرطبيعة الكثرة الّتى يقابل الوحدة مطلقا الّتى يبحث ٢١ عنها فى الفلسفة الاولى ، لأنّ شرط الكمّ المنفصل أمران : أحدهما أن يكون أجزائه ووحداته من جنس واحد ، والثّانى أن يكون لها حدّ معيّن من الكثرة ككونهما عشرة أو مائة . ولأجل ذلك لايمكن تعريف نوع من العدد بالحدّ إلّا بعد آحاده إلى أن يبلغ آخرها ،

فیقال فی تحدید الثّلاثة أنّها المؤلّفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القیاس فی غیرها كما سیجیء فی هذا الكتاب» انتهی.

وكان المراد بقوله: «ولاجل ذلك» الخ انّه لمّا كان حدّ معیّن من الكثرة معتبرا فی العدد قالوا لایمكن تعریفه إلّا بعد آحاده إلی أن یبلغ آخرها إذ لولم یعتبر ذلك وجاز عدم تناهیه لم یبلغ آخرها. وردّ بأنّ هذاالقول لوثبت وسلّم كان محمولا علی التّمثیل ۳
والمراد عدّ آحاده جمیعاً فإن كان متناهیا كان تعریفه بالعدّ إلی الآخر و إن كان غیر متناه ٦
فبالعدّ إلی غیر النّهایة.

وأورد علیه أیضا بأنّ اشتراط حدّ معیّن من الكثرة فی الكمّ المنفصل یوجب أن لایكون العدد الغیر المتناهی عددا، وفیه انّ الّلازم منه عدم كونه عددا هو موضوع علم ۹
الحساب، والمجیب یلتزمه إذ المحاسب إنّما یبحث من العدد القابل للنّسب المذكورة وهو لایكون إلّا متناهیا بمعنی كونه علی حدّ خاصّ علی وجه العموم دون الخصوص حتّی یشترط أحد المراتب لابعینه لامرتبة منها معیّنة ممّا ذكره المجیب المذكورمن اشتراط حدّ ۱۲
معیّن من الكثرة فی الكمّ المنفصل كأنّه أرادبه اشتراطه علی وجه العموم إذ ظاهران تعیّن المرتبة واعتبار الخصوصیّة غیر مخصوص فی موضوع علم الحساب. وعلی هذا فالّلازم مما ذكر فی تصحیح كلام **الشّیخ والجماعة** اعتبار مطلق التّماثل ومطلق التناهی المستلزم لحدّ ۱٥
لابعینه، ولاریب فی كلیّتها و یمكن العقل من إدركها لاستقلاله بتصوّر العدد المتماثل والمحدود بحدّ ما وهو علی ما ذكر یقبل النّسب المذكورة فیجوز موضوعیّته للحساب مع عدم كونه مادّیّا. ۱۸

فإن قیل: أخذهما ولومطلقین یتوقّف علی إعانة الوهم إذ ما لم یؤخذا من المادّیات علی وجه الجزئیّة لم یمكن أخذهما علی وجه الإطلاق والكلیّة.

قلنا: علی هذا یلزم أن یكون جمیع الكلّیات الّتی یبحث عنها فی الإلٰهی مقارنة ۲۱
للمادّة كما تقدّم وجهه.

قیل: الموضوع فی الحكم علی المطلق هوالطّبیعة الكلّیة والحكم علیها إنّما یكون باعتبار

الأفراد والطّبيعة الّتى يصحّ الحكم عليها باعتبارها بعروض النّسب المذكورة لها هى الّتى أفرادها موجودة فى الخارج أوالوهم، إذ ما يعرض له نسبة الضعفية اوالنّصفية لابدّ أن يكون موجودا فى أحدهما لأنّ معنى الحكم انّ أحد الأمرين حاصل لأحد الفردين بالنّسبة إلى الآخر مما لم يتميّز الأفراد لم يتصوّر الحكم ، فالمدرك العقلى لايصدق عليه انّه نصف أوضعف لمدرك عقلى آخر ، إذ المعانى العقليّه لايتّصف بهذه الأمور .

قلنا : المدرك العقلى يمكن أن يحكم عليه بالضّعفية أوالنّصفية لمدرك عقلى آخر على الوجه الكلّى من دون توقّف على ملاحظة الأفراد فى الخارج أوالوهم ، والتميز العقلى كاف فى ذلك ، كيف والحكم فى القضايا الطّبيعيّة إنّما هو على نفس الطّبيعة مع قطع النّظر عن الأفراد .

ثمّ يرد عليه أنّ سائر الأمور العامّه كالعدد فى عروضها للمادّيات والوهم والمجرّدات وإمكان أحدها مطلقة ، فما وجه التّفرقة فى كون الإلٰهى باحثا عنها مطلقا وعنه بالإعتبارين الأخيرين دون الأوّلين مع الإشتراك فى علّة المنع .

وقد صرّح الشّيخ أيضا فى المنطق بمساواة العدد لسائر الأمور العامّة فى اتّصافه بالتجرّد المقارنة حيث قال : « وأمّا الأمور الّتى يصحّ أن يخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهى مثل الهويّة والوحدة والكثرة والعليّة ، فيكون الأمور الّتى يصحّ عليها أن تجرّد عن الحركة إمّا أن يكون صحّتها صحّة الوجوب وإمّا أن لايكون صحّتها صحّة الوجوب بل يكون بحيث لاتمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهويّة والعلّيّة والعدد الّذى هو الكثرة ، وهذه فإمّا أن ينظر إليها من حيث هى هى ولايفارق ذلك النّظر النّظر إليها من حيث هى مجرّدة فإنّها يكون من جملة النّظر الّذى يكون فى الأشياء لامن حيث هى فى مادّة إذ هى من حيث هى هى لافى مادّة وإمّا أن ينظر إليها من عرض لها عرض لايكون فى الوجود إلّا فى المادّه ، وهذا على قسمين : فاما أن يكون ذلك العرض لايصحّ توهّمه أن يكون إلّا مع نسبة إلى المادّة النّوعيّة والحركة مثل النّظر فى الواحد من حيث هو نار أوهواء وفى الكثير من حيث هو أسطقسات ، وفى العلّة من حيث هو مثلا حرارة أوبرودة ، وفى الجوهر العقلىّ من حيث هو نفس أى مبدء

حركة بدن وإن كان يجوز مفارقته بذاته، وإمّا أن يكون ذلك العرض وإن كان لايعرض إلّا مع نسبة إلى المادّة ومخالطة حركة فإنّه قد يتوهّم أحواله ويستبان من غير نظر فى المادّة المعيّنة والحركة والنّظر المذكور مثل الجمع والتّفريق و الضّرب والقسمة والتجذير ٣
والتّكعيب وسائر الأحوال الّتى يلحق العدد فإنّ ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام النّاس أو فى موجودات متحرّكة منقسمة متفرّقة ومجتمعة ولكن تصوّر ذلك قد يتجرّد تجرّدا مّا حتّى لايحتاج فيه إلى تعيين موادّ نوعيّة . ٦

الثّانى ، قد ظهر ممّا سبق أنّ السّبب فى عدم موضوعيّة العدد العارض للمفارقات لعلم الحساب عدم قبوله النّسب المذكورة لاشتراطه بتماثل آحاده المفقود فيه إذ آحاد العدد الّذى يوجد فى المفارقات غير متماثلة لاختلافها نوعا بخلاف آحاد العدد التّعليمى الموضوع ٩
للحساب .

وأورد عليه بأنّ عدم تماثل الآحاد الّتى فى المفارقات لاوجه له وعدم تماثل محالها لايستلزم عدم تماثلها ، ولو سلّم ذلك فأىّ دليل على وجوب تماثل آحاد العدد الّذى هو ١٢
موضوع التّعليميّات مع أنّ قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره أيضا ، وربّما دفع بما سبق من أنّ غرض المحاسب من الأعمال الحسابيّة لايتمّ بدون تماثل الوحدات وهو موقوف على تماثل محالها إذ لا يتحقّق شىء منها بدون وحدة الآحاد فى الجنس والنّوع وهى فرع وحدة ١٥
محالها فيهما لتبعية المنتزع للمنتزع منه فى الإتّحاد والإختلاف ، فتضعيف الواحد أن يتكرّر هذا الواحد بعينه مرّة وتكرّره أن يزاد مثله فى النّوع أو الجنس ، فلو زيد عليه واحد من غير جنسه لم يتكرّر هذا الواحد أو الوحدة المأخوذة من الإنسان غير المأخوذة من العقل نظرا ١٨
الى تابعيّة وحدة الآحاد لوحدة المحال ، واذا فقد التّماثل فى أعداد المفارقات لاختلافها نوعا لم يكن قابلة للنّسبة المذكورة فلا يكون موضوعا لعلم الحساب .

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام الشّيخ وهو بعد محلّ نظر إذ لو سلّم ٢١
تبعيّة الأعداد لمحالّها فى الإتّحاد والاختلاف نوعا أو جنسا وكون أشخاص المفارقات مختلفة بالنوع فمن أين يسلّم توقّف غرض المحاسب فى أعماله على تماثل الآحاد المعتبر فيه

تماثل المحال ، فإنّا نعلم بالضّرورة أنّه يأخذ الأعداد الموجودة فى ذهنه ويبحث عنها فى أعماله من دون التفات إلى تماثل محالّها، بل إمّا لايعتبر التّماثل مطلقا أويكتفى بتماثل الآحاد من حيث العدديّة من دون اعتبار لتماثلها من حيث المحلّية لشمول قواعد الحساب لجميع الأعداد من دون تخصّص بالمادّيات ولذا الحكم بأنّ العشرة عشرالمائة مطلقا أى سواء وقع فى المادّيات أوالمجرّدات .

الثّالث ، قد ظهر مما ذكران ّما ذكره الشّيخ مقدوح بوجوه ثلاثة :

١ ، عدم الفارق فى جريان التّفصيل المذكور فى العدد دون الأمور العامّة مع أنّها مثـــله .

٢ ، كون الأعداد الكلّية الحاصلة فى العقل قابلة للنّسب المذكورة على الوجه الكلّى وهويكفى لغرض المحاسب .

٣ ، كون الأعداد الحاصلة فى المفارقات قابلة لها وعدم لزوم تماثل محالها لغرضه .

فالحقّ فى الجواب أن يقال إنّ الإلٰهى لمّا كان باحثا من عوارض الموجود وانواعه من حيث الوجود أى كان المطلوب فيه إثبات الوجود لأنواع الموجود وأنواع أنواعه حيث ما بلغ ولعوارضه وعوارض الأنواع والعوارض كذلك جاز أن يكون البحث عن كلّ نوع من الموجود فيه و إن بلغ فى التّخصّص إلى آخر مراتبه إلّا انّ بعض أنواعه كالجسم الطّبيعىّ والكمّ والنّفس الإنسانيّة أوملكاتها والمعقولات الثّانية لمّا كان لها مباحث كثيرة أفردوها منه تسهيلا للضّبط وجعلوها موضوعات لعلوم خاصّة و بحثوا فيها عن عوارضها الذّاتيّة كما مرّ مفصّلا ، والعدد لكونه كذلك أفرد عن الموجود وجعل موضوعا لعلم خاصّ هوعلم الحساب ، وإن لم يكن فرق بينه وبين بعض مايبحث عنه فى الإلٰهى كالأمور العامّة لأنّ ما اتّفق فيه من كثرة المباحث لم يتّفق فيها ، وعلى هذا فالاشكال لوكان باعتبار انّه لم افرد علم الحساب عن الإلٰهى مع انّه لافرق بين موضوعه وبين مايبحث عنه فيه كالأمور العامّة فدفعه انّ السّبب فى ذلك ما ذكر فعدم الفرق غير قادح إذ المناط فى الأفراد كثرة المباحث دون التّعلّق بالطّبيعة كيف والسّبب فى افرادها ايضا ذلك كما

مرّ مرارا . ولو كـان باعتبار تعريف الإلٰهى حيث عرّفوه بأنّه « يبحث عن المفارقات »
فغاية الأمر كونه تعريفا بالأعمّ نظرا إلى أنّ البحث عن المفارق يقع فى علم الحساب أيضا
وهوجائز عند القدماء ولو منع جوازه نقـول الموضوعـات المفردة عن الموجود لمّا اتّفق ۳
كونها أوائل المادّيات وكون ماقبلها من الأنواع مقدّما عليها لزم أن يكون كـلّ مـا
يبحث عنه فى الإلٰهى مفارقا عن الطّبيعة مقدّما عليها وما يبحث عنه فى غيره مقارنا لهـا
إلّا انّه اتّفق فى العدد الّذى هو موضوع الحساب اجتماع جهتى المفارقة والمقارنة ، والمحاسب ۶
وإن بحث عنه بالجهتين كما قرّرناه إلّا انّ بحثه عن الأولى لمّا كان نادرا إذ الغالب بحثه عن
الأعداد الجزئية المدركة بالوهم كما هو ظاهر من حساب التخت والتّراب لم يلتفتوا إليهـا و
عرّفوا الالهى بكونه باحثا عن المفارقات وغيره بكونه باحثا عن المادّيات فالبحث عن المفارق ، ۹
وان وقع فى غير الإلٰهى إلّا انّه لندوره وعدم التفاتهم إليه لايصير ناقضا لتعريف الإلٰهى
ولما لم يكن فى البحث عنه فى الحساب مفسدة ومخالفة دليل لم يلزم اخراجه منه وادخاله فى
الإلٰهى لما عرفت من انّ البحث فى الإلهى عن المفارقات وفى غيره عن المادّيات إنّما وقع ۱۲
بحسب الاتّفاق وليس ذلك أمرا لازماً مستندا إلى البرهان ، فإذا اتّفق فى بعض اقسام
هذه الموضوعات المادّيّة أن يكون مفارقا باعتبار فلا ضير فى البحث عنه بهذا الإعتبار فى
غير الإلٰهى سيّما إذا كـان اعتباره الآخر اغلب وكـان هذا البعض شديد المناسبة لسائر ۱۵
مـا أفرد .

ثمّ الشيخ ومن تبعه لمّا ظنّوا من كلام القدماء لزوم كون المبحوث عنه فى غير الإلٰهى
مادّيا واختصاص البحث عنه بالإلٰهى أوردوا النّقض بالعدد وأجابوا بما أجابوا . ۱۸

فإن قلت : موضوع المنطق أيضا مفارق .

قلنا : موضوعه المعقولات الثّانيـة من حيث الإيصال وهى عارضة للنّفس الّتى
عدّوها من الأمور الطبيعيّة فعارضها أيضا منها . ۲۱

قيل : يلـزم على هـذا أن يكون البحث عن مطلق العدد بل عن جميع الكليّات
والمفارقات بحثا عن المقارن لحصول الجميع فى النّفس .

قلنـا : المعقول الثّانى من حيث الإيصال لا وجود له إلّا فى النّفس لاستحالة وجوده بهذه الحيثيّة فى الخارج أو فى شىء من المدارك العالية الّتى لايحصل علومها من الإستدلال ، وأمّا غيره ممّا ذكر فهو موجود أيضا فيهما أو فى أحدهما قطعا ولاينحصر ثبوته فى النّفس كالمعقول الثّانى حتّى يلزم مادّيّته .

الرّابع ، قد أورد على قول الشّيخ إيرادان آخران :

أحدهما ، أنّه إن أريد بقابليّة العدد للزّيادة والنّقصان قابليّته بحسب الخارج فهو ممنوع إذ أعداد الأفلاك والكواكب والعناصر غير قابلة لها وقواعد الحساب يعمّها ، وإن أريد بها القابليّة بحسب الفرض والتّصوّر فهى حاصلة لأعداد الكليّات والمفارقات. وفيه ان المراد بها عند الشيّخ القابليّة فى حدّ ذاتها وبحسب هيولىٰ معدوداتها وهى ثابتة للأعداد المذكورة والإمتناع للموانع الخارجيّة وعلى ما اخترناه جليّة الحال ظاهرة .

ثانيهما ، أنّ موضوع الحساب إذا كان هو العدد العارض للطّبيعة أو الوهم لم يمكن تعقّله مجرّدا عن المادّة كما لايمكن تحقّقه بدونها إذ تعقّل هذا المقيّد الّذى هو الموضوع بدونها غير ممكن ، ولا يعقل من المطلق المجرّد عنها غير الموضوع ، فيلزم كون الحساب من الطّبيعىّ دون الرّياضى إذ موضوعه إنّما يفتقر إلى المادّة فى الوجود الخارجىّ دون الذّهنىّ ، والّلازم فى العدد افتقاره إليها فى الوجودين كما فى موضوع الطّبيعىّ .

وأجيب بأنّ مايبحث عنه فى الحساب ليس نفس العدد بل ما يعارضه من الّلواحق وتعقّله مجرّدا عنها ممكن وإن لم ينفكّ عنها فى الخارج وهو كما ترى وحقيقة الحال على ما اخترناه واضحة .

فصل ، فِـى جُمْلَةِ مَا يُتَكَلَّمُ فِـى هَذا الْعِلْمِ .

هذا الفصل للإشارة إلى رؤس المسائل الّتى يذكرها فى كلّ فصل من مقالة ويعبّر عنه بقسمة العلم أو الكتاب إلىٰ إبوابهـا ليطلب فى كـلّ باب مايختصّ به وهو أحد الرّؤس الثّمانية المشهورة بين القدماء ، وثانيهـا الغرض من العلم أى العلّة الغائية الباعثة للمدوّن الأوّل لتدوينه لئلّا يكون النّظر فيه عبثا ، وثالثها المنفعة أى مايتشوّقه الكلّ طبعا لينشط فى تحصيله

و يتحمّل المشقّة ، ورابعها السّمة وهو بيان وجه تسمية العلم كما يقال سمّى المنطق منطقا لأنّه تقوى النّطق الظّاهرى و يعصم الباطنى عن‌الخطاء ، وفى‌ذكر وجه التّسمية إشارة إجماليّة إلى‌مايفصّله‌العلم ولذا قد يفسّر السّمة بعنوان العلم ليكون‌عندالنّاظر إجمال مايفصّله ، ٣
وخامسها انّه من أىّ علم هوليطلب فيه ما يليق به ، وسادسها فى أىّ مرتبة هوليقدّم على ما يجب ويؤخّر عمّا يجب ، وسابعها الواضع له‌ليسكن‌قلب المتعلّم ، وثامنها الأنحاءالتّعليميّة أى الطّرق المذكورة فى التّعاليم وهى التّقسيم والتّحليل والتّحديد والبرهان . ٦

والأوّل هوالتّكثير من فوق إلى أسفل وفى تعيين المراد منه وجهان :

احدهما ، انّه عبارة عن تقسيم كلّ أعمّ إلى ما تحته من‌الأقسام كتقسيم الذّاتى إلى الجنس والنّوع والفصل ، والعرضىّ إلى الخاصّة والعرض العامّ والجنس إلى الأنواع ٩
والأنواع إلى الأصناف .

وثانيها ، ان المراد به ما يسمىّ تركيب القياس وترتيبه وهوأن يوضع عند إرادة تحصيل‌مطلوب من‌المطالب التّصديقيّة طرفاه ويطلب جميع الموضوعات والمحمولات لكلّ ١٢
منهما سواء كان حمل الطّرفين عليها أو بالعكس بواسطة أوبدونها ، وكذلك يطلب جميع ماسلب عنه أحد الطّرفين أوبالعكس ثمّ نسبة ينظر إلى‌الطّرفين إلى‌الموضوعات والمحمولات ، فإن وجد من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب ١٥
من الشّكل الأوّل ، أوما هو محمول على محموله فمن الثّانى أو من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الثّالث : أومحمول لمحموله فمن الرّابع ، كلّ ذلك بعد مراعاة الشّرائط بحسب الكميّة والكيفيّة ، والتّعبير عنه بالتّكثير من‌فوق لأنّه تكثير ١٨
المقدّمات أحدها من‌النّتيجة الّتى هو المقصد الأقصى من الدّليل .

والثّانى عكس الأوّل أى التّكثير من أسفل إلى فوق ، فالمراد به على وجه الأوّل تحليل الشّخص إلى النّوع والمشخّص والنّوع إلى الجنس والفصل والجنس إلى جنس ٢١
الجنس وفصله وهكذا ، وعلى الثّانى عكس التّرتيب وهوالنّظر فى بعض الأقيسة المنتجة للمطلوب لاعلى الهيئات المنطقية ليعرف أنّه على أىّ شكل من الأشكال الأربعة ، ففى

الأوّل وضعت المطلوب وحصّلت المقدّمات على التّرتيب المعروف وهنا تضعها وتحصّله منها على الطريق المعهود فصح التّعاكس بينهما وطريقه بعد تعيين المطلوب ان ينظر إلى القياس المذكور المنتج له ويضمّن قطعا مقدّمة يشارك المطلوب لجزئيه أو بأحدهما ، فالقياس على الأوّل إستثنائى وعلى الثّانى إقترانى .

ثمّ ينظر إلى الجزء المشترك فإن كان موضوع المطلوب فالمقدّمة صغرى القياس ، وإن كان محموله فهى كبراه ، ثمّ نضم الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك المقدّمه فان حصل أحد التّاليفات الأربع مما انضمّ إلى جزئىّ المطلوب هو الأوسط ويتميّز الشّكل المنتج وإلّا كان القياس مركّبا من القياسين فيعمل بكلّ منهما العمل المذكور أى تضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدّمة كما وضعت طرفى المطلوب فى التقسيم .

ولا بدّ أن يكون فى القياس حدّ مشترك بينهما يكون لكلّ منهما نسبة إليه وإلّا لم يكن القياس منتجا ، وإذا وجدت هذا الحدّ المشترك فقدتمّ القياس وتبيّنت لك المقدّمات والأشكال والنتيجة ، وقد ظهر ان التعبير عنه بالتّكثير إلى فوق لأنّه يكثّر المقدّمات إلى النّتيجة .

والثّالث ، أى التّحديد عبارة عن أخذ الحدّ أى المعرّف للأشياء مطلقا ، وطريقه إذا أردت تعريف شىء أن تضع ذلك الشىء وتطلب جميع ما هو أعمّ منه و مساوله و تحمله عليه بواسطة أوبغيرها وتميّز الذّاتيّات عن العرضيّات بجعل ما هوبيّن الثّبوت له وما يلزم من ارتفاعه ارتفاع الماهيّة ذاتيّا وما ليس كذلك عرضيّا فيتميّز عندك الجنس من العرض العامّ والفصل من الخاصّة ثمّ تتركّب أىّ قسم شئت من أقسام المعرّف بعد مراعاة الشّرائط المعتبرة فيه .

والرابع ، أى البرهان هو الطّريق إلى الوقوف على الحقّ أى اليقين إن كان المطلوب علما نظريّا والوقوف عليه مع العمل به إن كان علما عمليا ، وتحصيله بأن تستعمل فى الدّليل الضّروريّات السّتّة أوما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى الفحص عن ذلك حتّى لايشتبه بالمشهورات أوالمسلّمات أوالمشبّهات .

ثمّ الشیخ ذکر من الثّمانیّة "السّتة الأولی"، الأوّل منها فی هذا الفصل والبواقی فیما سبق وبقی الآخران أعنی أنحاء التّعلیمیّة وهی بأقسامها موجودة فی هذا العلم والواضع ولم یتعرّض له لأنّه أجلّ من أن یکون له واضع بشریّ بل واضعه هوالله سبحانه وتعالی بالوحی والإلهام إلی أنبیائه، وإنّما أخذ الأوائل أصوله من مشکوة النّبوة وکتبوا فیها ما تیسّرلهم من الصّحف والرّسائل ثمّ دونّه وفصّله المعلم الأوّل وبسطه بسطاً لم یغادر شیئا، فجزاه الله عنّا خیرا.

واعلم انّ الشّیخ قد خلط فی هذه المقالة المسائل بالمقدّمات لأنّ هذه المسائل مثلها فی توقّف سایر المطالب علیها ولم یذکر الفصل الثّامن من بعد الرابع مع انّه بالمقدّمات أشبه حتّی یکون المقدّمات فی طرف والمسائل فی طرف آخر إذ الغرض منه لیس إبطال شبهة السّوفسطائیة فی ثبوت الوجود الّذی هو الموضوع لیکون من المقدّمات بل إثبات انّ الواجب حقّ وکذا معلولاته وهوأحقّ منها وهومن المسائل والتّعرّض لردّ شبهتهم لدفع ما أورد علی هذا.

فَیَنْبَغِی لَنَا فِی هَذِهِ الصِّنَاعَةِ أَنْ نُعَرِّفَ حَالَ نِسْبَةِ الشَّیءِ وَالْمَوْجُودِ إِلَی الْمَقُولاَتِ أی هل هما عارضان لها أم جنسان مقوّمان، وهل یقعان تحت مقولة أم لا؟ وهذا فی الفصل الّذی بعد هذا الفصل فإنّه یذکر فیه اوّلیّة معناهما و کون نسبتهما إلی الماهیّات نسبة أمرلازم لامقوّم ومغایرة مفهوم الوجود العامّ للخاصّ الّذی هوعین حقیقة الشّیء فی الخارج وعدم کونه جنسا للموجودات لکونه مقولا بالتّشکیک **وَحَالَ الْعَدَمِ** من امتناع ثبوت المعدوم والإخبار عنه وعوده بعینه، وهذا أیضا فی الفصل المذکور **وَحَالَ الْوُجُوبِ فِی الْوُجُودِ الضَّرُورِیِّ** أی الوجوب فی الواجب **وَشَرَائِطِهِ** أی شرائط الوجوب **وَحَالَ الْإِمْکَانِ وَحَقِیقَتِهِ وَهُوَ بِعَیْنِهِ النَّظَرُ فِی الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ** أی النّظر فی الوجوب والإمکان هو النّظر فیهما، إذ الإمکان یقارب القوّة والفعل یناسب الوجوب، وجمیع ذلک فی الفصلین بعد ذلک. فانه یذکر فیهما خواصّ الواجب والممکن، ویحتمل علی بعد أن یقرء صورة «یعینه» فعلا مضارعا من الإعانة لیکون

المعنى انّ النّظر فى القوّة والفعل المذكورين فى الفصل الثّانى من المقالة الرابعة .

وَأنْ نُنْظُرَ فِي حَالِ الَّذِيْ بِالذَّاتِ وَالَّذِيْ بِالْعَرَضِ عطف على

٣ قوله : «وان نعرف» وهو إشارة إلى مايذكر فى أوّل المقالة الثّانية من أنّ الوجود قد يكون بالذّات وقد يكون بالعرض أوما فى الفصل الثّانى من الثّالثة من أقسام الواحد بالذّات وبالعرض. و يحتمل أن يكون عطفا على قوله : « النّظر فى القوّة » ليكون المعنى أنّ النّظر

٦ فى الوجوب والإمكان هو النّظر فى الّذى بالذّات والّذى بالعرض ، فالوجوب يناسب ما بالذّات والإمكان ما بالعرض وهو بعيد ، **وَفِي الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ** ذكرهما فى الفصل الأخير لهذه المقالة **وَفِي حَالِ الْجَوْهَرِ وَكَمْ أَقْسَامُ هُوَ** ذلك فى الأوّل من الثّانية

٩ فانّه ذكر فيه إثبات وجوده وكونه مقوّما للعرض وعدم كون شيء واحد جوهرا اوعرضا وأقسامه الخمسة الأوّليّة وغير ذلك من أحواله .

وقوله : **لِأنَّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِي أنْ يَكُونَ جَوْهَرًا إلَىٰ**

١٢ **أنْ يَصِيرَ جِسْماً طَبِيعِيّاً أوتَعْلِيمِيّاً** تعليل لكون البحث عن الجوهر وأقسامه من الإلٰهى . وقوله : **فَإنَّ هٰهُنَا جَوَاهِرُ خَارِجَةٌ عَنْهُمَا** تعليل لعدم الإحتياج المذكور. فانّه قد سبق انّ مايعرض الموجود بعد تخصّصه بالجسمين إنّمايبحث عنه فى علميهما

١٥ دون الإلٰهى لأنّه يبحث عمّا لايفتقر فى انقسامه إليه إلى هذا التخصّص . فالشّيخ لما ذكر أنّ الإلٰهى يبحث عن الجوهر وأقسامه علّله بأنّ الموجود لايحتاج فى كونه جوهرا إليه ، وعلّل عدم الإحتياج بوجود جواهر لاتعلق لها بالجسمين كالعقل والنّفس .

١٨ وقد عرفت انّ الموجود فى انقسامه إلى اقسامه الأوّليّة لايفتقر إلى هذا التّخصّص لكونها من عوارضه الذّاتيّة وكذا إلى أقسامه الثّانويّة والثّالثيّة كالعقل والنّفس والجسم وجزئيه ونفس فلك أوكوكب أو جسمه اوصورته وصورة عنصر أوعنصرىّ أونفسه أومادّته

٢١ وغير ذلك ممّا لايفتقر فى وجوده إلى استعداد حركة وكيفيّة غريبة عن الأحوال الذّاتيّة للموجود فإنّ جميع ذلك مما لايتوقّف لحوقه للموجود إلى تخصّص يصحّح موضوعيّته لعلم آخر فيكون البحث عنه من الإلٰهى وان لم يكن من العوارض الذّاتيّة لنفس الموضوع

نظرا إلی توقّف لحوقها له علی الواسطة وانحصار عوارضه الذّاتیّه فی أقسامه الأوّلیّة لما تقدّم من أنّها عوارض ماهو بمنزلة أنواعه والبحث عن عوارض أنواع الموضوع یکون فی علمه .

٣ فان قیل: قوله: « أوتعلیمیّا » کقوله : « خارجة عنهما » یدلّ علی وجود جوهر تعلیمیّ مع أنّ وجود الخطّ والسّطح الجوهریّین محال والجسم الجوهریّ هو الطّبیعیّ دون التّعلیمیّ .

٦ قلنا : الدّلالة غیر مسلّمة إذ القول بعدم افتقار الموجود فی کونه جوهرا إلی صیرورته جسما طبیعیّا أوتعلیمیّا إنّما یقیّد جوهریّة الجسمین علی تقدیر الإفتقار لابدونه کما هو الواقع وکذا القول بوجود جواهر لایتوهّم تعلّقها بهما فلا یلزم عروض الجوهریّة بتوسّطهما فلا یدلّ بشیء من الثلث علی جوهریّة التّعلیمیّ . ٩

هذا وقیل: المراد بالجوهر التّعلیمیّ موضوع الهیئة المجسّمة، أعنی أجرام العلویّة والسّفلیّة بمقادیرها وحرکاتها .

١٢ وقیل: قد یبحث فی الإلٰهیّ عن عوارض الجسمین أی مایحتاج الموجود فی انقسامه إلیه إلی أحد التّخصّصین کوجود الجسم وأعراضه کالحرکة والسّکون وغیرهما والمقادیر الثّلاثة:

قلنا : قد مرّ جوابه ، ومحصّله أنّ موضوعات العلوم الأخر لکثرة مباحثها لما أفردت لموضوعیّتها جعل البحث عن أحوالها أی من حیث أنّها أحوالها أی من حیث إثباتها ١٥ لها فی تلک العلوم وبقیت سایر الأبحاث فی الإلٰهی کالبحث عمّا لم یبلغ إلیها من أنواع الموجود سواء رجع إلی إثبات وجوده کتقسیم الوجود إلی الواجب والجوهر والعرض وغیرها أوإلی إثباته لموجود آخر کإثبات الصّفات للواجب والمفارقات، وکالبحث عن نفس هذه ١٨ الموضوعات بالوجهین لکونها من عوارض الموجود وعدم بلوغها حدّ الإستثناء من الإلٰهی، وکالبحث عن عوارضها إن رجع إلی إثبات وجودها وکیفیّته فی نفسها لا لهذه الموضوعات، فالمستثنی هو البحث عن أحوالها من حیث أنّها أحوالها أی إثباتها لها لافی أنفسها ، فالبحث ٢١ عن الحرکة والسّکون إن رجع إلی إثبات وجودهما وإنّ وجودهما من قبل الجواهر والأعراض فهو من الإلٰهی ولیس ممّا استثنی ، وإن رجع إلی إثباتهما لموضوع الطّبیعیّ أعنی الجسم

المستعدّ لها بأن يقال: «الفلك متحرّك» و«الأرض ساكنة» فهومن الطّبيعىّ دون الإلٰهى لكونه ممّا استثنى من أبحاثه وهوالبحث عن عوارض الجسم من حيث أنّها عوارضه وقس على هذا غيرهما. فظهران ّ ما فى الإلٰهى من البحث عن الأمور الّتى بعد الجسمين إنّما هو بإثبات وجودها وكيفيّته لا بإثباتها لهما لأنّه فى الطّبيعىّ والتّعليمىّ فلا ايراد.

وعلى هذا فمراد الشّيخ أنّ الموجود فى كونه جوهر الايحتاج إلى أن يصير طبيعيّا أوتعليميّا حتّى لايجوز البحث عن أحوال الجوهر من حيث أنّها أحواله فى الإلٰهى لاعن وجوده فيه، إذ إدخال إثبات وجوده لايفتقر إلى هذا العذر لدخوله فيه و إن توقّف لحوق الجوهر للموجود إلى أن يصير طبيعيّا أوتعليميّا كما عرفت هذا.

وبعضهم أجاب عن الإيراد المذكور بأنّ كلّ مايبحث عنه فى الإلٰهى لايلزم أن يكون عرضا أوليّا بمعنى ما لايحتاج الموجود فى انقسامه إليه إلى التّخصّصين لماتقرّر فى البرهان من جواز البحث عن الأعراض الأوّليّة للأعراض الأوّليّة ومادّة الإيراد من جملتها، إذ كما انّ الجوهريّة عرض أوّلىّ للموجود كذلك الجسمية عرض أوّلىّ للجوهر، وفيه انّه لاريب فى جواز البحث فى كلّ علم عن عوارض العوارض ولذا يجوز أن يبحث فى الإلٰهى عن مباحث كلّ علم كما مرّ لأنّها إمّا عوارض الموجود أوأنواعه أوعوارضه إلّا إنّهم أفردوا كلّ نوع له مباحث كثيرة عنه وجعلوه موضوعا لعلم علىٰ حدّة والتزموا إثبات أحواله له لا فى نفسها فيه دون الإلٰهى. وإن كانت هذه الأحوال أيضا من العوارض الذّاتية لنوع الموجود أوعوارضه، وعلى هذا فمجرّد كون الشّىء من عوارض عوارض الموجود لايكفى فى كون البحث عنه فى الإلٰهى و إلّا كان مباحث كلّ علم داخلة فيه لكونها من عوارض عوارضه، بل يلزم مع ذلك أن لايتوقّف لحوقه للموجود على تخصّصه مما يصحّح موضوعيّته لعلم آخر. ولذا ترى الشيخ يذكر مكرّرا انّ مايبحث عنه فى هذا العلم ممّا لايحتاج الموجود فى صيرورته إيّاه إلى تخصّص طبيعىّ أوتعليمىّ أو غير ذلك، وحينئذ لايندفع الإيراد بما ذكره إذ بعد ما أسّسوه كان اللّازم أن لايبحثوا عن الأمور المذكورة فى الإلٰهى لعروضها لموضوعه بعد تخصّصه مع أنّهم بحثوا عنها فيه.

فالجواب ماتقدّم من البحث عنها فيه بإثبات وجودها وكيفيّته لا بإثباتها لتلك الموضوعات ، فما يبحث عنه فى‌الإلٰهى إمّا ممّا لايحتاج الموجود فى لحوقه له إلى تخصّص كنفس هذه الموضوعات وما يتقدّم عليها فيجوز البحث عنها فيه بالوجهين أوممّا يحتاج فيه ٣
إليه إلّا انّ البحث عنه فيه باعتبار وجوده لالإثباته فى‌الموضوعات كالأعراض القائمة بها من الحركة والسّكون وغيرهما إذ لو كان مثل هذا البحث أيضا داخلا فى الإلٰهى لم يبق شىء آخر فى سائر العلوم . ٦

ثمّ قد أجاب بعض آخر عن الإيراد المذكور بمنع احتياج الموجود فى‌انقسامه إلى الأمور المذكورة إلى‌التّخصّص المذكور إذ نفس هذه الأمور هى‌الطّبيعيّات والتّعليميّات ، و أيضا انقسام الموجود إلى المقادير لايحتاج إلى أن يصير تعليميّا إذ التّعليمىّ هوالمقدار ٩
فى‌المادّة والإنقسام المذكور لايتوقّف على أخذها .

وفيه أنّ المنع المذكور فيما هونفس الموضوعات من‌الأمور المذكورة صحيح لعدم افتقار الموجود فى‌لحوقها إليه ، فالبحث عنها باعتبار وجودها النّفسىّ والرّابطى من‌الإلٰهى. ١٢
وأمّا فى الأعراض القائمة بها فغير صحيح لتوقّف لحوقها للموجود إليه ، كيف ولوجعل هذا البحث أيضا من الإلٰهى فأىّ بحث يبقى لسائر العلوم فلابدّ منها من‌الفصل المذكور .
وما ذكره بقوله أيضا ففيه انّ مطلق التّعليمىّ ليس هوالمقدار فى‌المادّة ، ولوسلّم كون ١٥
بعضه كذلك لم يتمّ سند الجواب والإيراد عليه بلزوم‌توقّف انقسام الموجود إلى‌التّعليمىّ على المادّة لوكان هوالمقدار فيها مردود بعدم محذور فيه على هذا التّقدير .

ولوقيل : يلزم فى كون البحث عن التّعليمىّ طبيعيّا لتوقّف عروضه للموجود ١٨
على أن يصير طبيعيّا .

قلنا : موضوع الطّبيعىّ هوالجسم المقيّد وعروض‌المقدار للجسم لايحتاج إلى‌اعتبار التقييد . ٢١

و لما بيّن كون البحث عن الجوهر و أقسامه فى هذا العلم فرّع عليه قوله :
فَيَجِبُ أَنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْجَوهَرَ الَّذِىْ هُوَكَالهَيُولىٰ إِنَّه كَيْفَ هُوَ هذا فى

الثّانى من الثّانية فإنّه بيّن فيه وجودها وجزئيّته للجسم الطّبيعىّ وموضوعيّته للإتّصال الجوهرىّ وبساطته وكون الإستعداد فصلها لاصورتها **وَهَلْ هُوَ مُفَارِقٌ أَوْ غَيْرُ مُفَارِقٍ** أى من الصّورة **وَمُتَّفِقُ النَّوعِ** كهيولى العناصر **أَوْ مُخْتَلِفٌ** كهيولى الأفلاك ٣
وَمَا نِسْبَتُهُ إِلَى الصُّورَةِ فى العليّة والمعلوليّة هذا فى الثّانى منها وذكر فيه أيضا بطلان مذهب **ذيمقراطيس** وجواز توارد المقادير على مادّة واحده بالتّخلخل والتّكاثف الحقيقيّين أوغيرهما و إثبات صور طبيعيّة غيرالصّور الجسميّة وانّ **الجَوهَرَ الصُّورِىَّ** ٦
كَيْفَ هُوَ وَهَلْ هُوَ أَيضًا مُفَارِقٌ أولاَ، وَمَا حَالُ المرَكَّبِ وَكَيْفَ حَالُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ الحُدُودِ وَكَيْفَ مُنَاسَبَةُ مَا بَيْنَ الْحُدُودِ وَالْمَحْدُودَاتِ ؟ ٩

هذه الأمور فى الرّابع منها فإنّه ذكر فيه إثبات تقدّم الصّورة على المادّة و بيان كيفيّة التّلازم بينهما وانّ لكلّ منهما عليّة ومعلوليّة للأخرىٰ على وجه لايلزم منه دورو تحديد حقيقة كلّ منهما متميّزا عن الآخرمع كون وجودكلّ منهما مخلوطا بوجود الآخر ولايبعد أن يجعل قوله : « وكيف » إلى قوله : « والمحدودات » إشارة إلى الثّلاثة الأخيرة من الخامسة فإنّه ذكر فيها تعريف الحدّ ومناسبته مع المحدود والفرق بين حدود البسائط والمركّبات ومناسبة أجزاء الحدّ للمحدود وأنّه قد يكون أجزاء الحدّ كأجزاء المحدود وقد يكون أكثر منها **وَلِأَنَّ مُقَابِلَ الْجَوْهَرِ بِنَوعٍ مَا** من التّقابل **هُوَ الْعَرَضُ** وهوتقابل التّضادّ لكونهما وجوديين ليس يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر واعتبار السّلب فى مفهوم أحدهما لايوجب اعتباره فى حقيقته على أنّ المراد بالوجودىّ مالايكون سلبيّا للآخر وإن اعتبر فيه السّلب **فَيَنْبَغِى أن نُعَرِّفَ فِى هٰذا الْعِلْمِ طَبِيعَةَ الْعَرَضِ وَأَصْنَافِهِ وَكَيْفِيَّةَ الْحُدُودِ الَّتِى تُحَدُّ بِهَا الأَعْرَاضُ وَنُعَرِّفَ حَالَ مَقُولَةٍ مَقُولَةٍ مِنَ الأَعْرَاضِ وَمَا أَمْكَنَ فِيهِ أَنْ يُظَنَّ أَنَّهُ جَوهَرٌ وَلَيْسَ بِجَوهَرٍ فَنُبَيِّنُ عَرَضِيَّتَهُ .** ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

وهذا كلّه فى فصول الثّالثة وهى عشرة فإنّه ذكرفيها حال المقولات التّسع الّتى

ذکر مهیتها وحدودها فی المنطق و أثبت وجودها وعرضیتها وأبطل جوهریة الکم بقسمیه وبین حال الواحد وکونه مقولا بالتشکیک علی معان ثم حال الکثیر ، وبین ٣ عرضیة العدد وکون الکمیات أعراضا ، ثم عاد إلی العدد بتحقیق ماهیته وتحدید أنواعه و بیان أوائله ، ثم بین کیفیة التقابل بین الواحد والکثیر وأثبت عرضیة الکیفیات و عرضیة العلم الذی هو من الکیفیات النفسانیة ، ثم تکلم فی الکیفیات المختصة بالکمیات ٦ وأثبت وجودها وعرضیتها ، ثم تکلم فی المضاف وحقق ماهیته ووجوده هذا .

ولایخفی ان ظاهر التفریع یفید کون البحث فی هذا العلم عن العرض بالعرض وفیه انه کالجوهر فی کونه من الأقسام الاولیة للموجود وعدم افتقاره فی کونه عرضا إلی المواد ٩ المحسوسة ولذا یعرض للمجردات أیضا فلا وجه لکون البحث عنه لأجل التقابل لیکون استطرادیا . ویمکن أن یقال التفریع لتعقیب البحث لا اصله .

وَنُعَرِّفَ مَرَاتِبَ الْجَوَاهِرِ کُلِّهَا بَعْضَهَا عِنْدَ بَعْضٍ فِی الْوُجُودِ ١٢ بِحَسَبِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَنُعَرِّفَ حَالَ الأعراضِ إشارة إلی ما فی فصول الرابعة من بیان أقسام التقدم والتأخر والحدوث ومعنی القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات حال الامکانات وموضوعاتها وعدم تقدم إمکان المفارقات علی وجودها وکونها موضوعة ١٥ لامکانها ومسبوقیة کل مکون بمادة حاملة لامکانه و إمکان الأعراض فی موضوعاتها وتقدم ما بالفعل علی ما بالقوة وتعریف التام والناقص والمکتفی وما فوق التام والکل والجمیع والجزء .

١٨ **وَیَلِیقُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ أنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ وَالْکُلِّ وَالْجُزْءِ وَکَیْفَ وُجُودُ الطَّبَایِعِ الکُلِّیَّةِ وَهَلْ لَهَا وُجُودٌ فِی الأعیانِ الْجُزْئِیَّةِ ؟ وَکَیْفَ وُجُودُهَا فِی النَّفْسِ ، وَهَلْ لَهَا وُجُودٌ مُفَارِقٌ ٢١ لِلأعیَانِ وَلِلنَّفْسِ ؟ وَهُنَالِکَ نُعَرِّفُ حَالَ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَمَا یَجْرِی مَجْرَاهُمَا** هذا کله مذکور فی الخامسة وهی تسعة فإنه ذکر فیها تعریف الکلیات الطبیعیة وکیفیة وجودها فی الأعیان وفی النفس وکیفیة لحوق الکلیة للطبایع والفرق

بين الكلّ والجزء والكلّي والجزئيّ وتعريف الجنس وفرقه عن المادّة، وكيفيّة تصوّره في المركّبات، وكيفيّة دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعته، وتعريف النّوع والفصل و مناسبته مع المحدود، وحال الحدّ واختلافه في الأشياء ومناسبة أجزائه للمحدود . ٣

وَلأنَّ الْمَوجُودَ لا يَحْتَاجُ فِي كَونِهِ عِلَّةً أوْمَعْلُولاً إلىٰ أنْ يَكُونَ طَبِيعيّاً أوْ تَعْلِيميّاً أو غَيْرَ ذٰلِكَ ، فَبِالحَرِيِّ أنْ نَتَّبِعَ ماتقدم بالكَلام فِي الْعِلَلِ وَأجْنَاسِهَا وَأحوَالِهَا و إنَّهَا كَيْفَ يَنْبَغِي أنْ يَكُونَ الْحَالُ ٦ **بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعْلُولاتِ وَفِي تَعْرِيفِ الْفُرْقَانِ** أي الفرق **بَيْنَ الْمَبْدَءِ الْفَاعِلِيِّ وَبَيْنَ غَيْرِهِ وَأنْ نَتَكَلَّمَ فِي الْفِعْلِ وَالإنْفِعَالِ وَفِي تَعْرِيفِ الْفُرْقَانِ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالْغَايَةِ وَإثْبَاتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وإنَّهَا** أي العلل ٩ **فِي كُلِّ طَبَقَةٍ يَذْهَبُ إلىٰ عِلَّةٍ أولىٰ** ولايتسلسل إلى غير النّهاية **ونُبَيِّنَ الْكَلامَ فِي الْمَبْدَءِ وَالإبْتِدَاءِ** وبعض النّسخ «والانتهاء» إشارة إلى ما في فصول السّادسة من أقسام العلل وأحوالها وكون كلّ علّة مع معلولها، وتحقيق القول في العلّة الفاعليّة، ١٢ والفرق بينها و بين ما تسميّه **الجمهور** فاعلا ومناسبة الفاعل مع مفعوله وأحوال العلل الأخرى ، وإثبات الغاية والفرق بينها وبين الضّروري وهوغاية بالعرض ، وبيان الوجه في تقدّمها على ساير العلل وتأخّرها عنها ، وإثبات المبدء والابتداء لكلّ طبيعة من هٰذه ١٥ العلل من دون أن يذهب إلى غير النّهاية .

ثُمَّ الْكَلامَ عطف على قوله : «بالكلام» **فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأخُّرِ وَالْحُدُوثِ وَأصْنَافِ ذٰلِكَ وَأنْوَاعِهِ وَخُصُوصِيَّةِ كُلِّ نَوعٍ مِنْهُ وَمَا يَكُونُ مُتقدِّماً** ١٨ **فِي الطَّبِيعَةِ وَمُتَقَدِّماًعِنْدَ الْعَقْلِ وَتَحْقِيقِ الأشياءِ الْمُتَقَدِّمَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَوَجْهِ مُخَاطَبَةِ** أي طريقها وهي بالياء او الهمزة **مَنْ أنْكَرَهَا** أي هذه الأشياء المتقدّمة **فَمَا كَانَ فيه مِنْ هٰذِهِ الأشيَاءِ رَأيٌ مَشْهُورٌ مُخَالِفٌ لِلْحَقِّ نَقَضْنَاهُ** أي ٢١ فكلّ شيء من هذه الأشياء إذا كان رأي مشهور في إنكاره نقضناه . وهذا إعادة للإشارة الإجماليّة إلى ماذكره في الرّابعة والخامسة وكأنّه قصد بذلك التّنبيه على الفرق بين المذكور

فیها والمذکور فی المقالات السّابقة علیها إذ المبحوث عنه فی السّابقة انواع الموجود وأصنافه وفی هذه المقالات لواحقه وأحواله کما اشار بقوله: **فَهٰذِهِ وَمَا یَجْرِیْ مَجْرٰیهَا لَوَاحِقُ الْوُجُودِ بِمَا هُوَ وُجُودٌ** وعلی هذا فعطف الکلام بما فی السّادسة بکلمة «ثمّ» للتّراخی ٣
فی المرتبة لا فی الذّکر لتأخّر السّادسة عنها وربما عطف مابعد «ثمّ» علی قوله: «فی الاشاره» إلی الثّالثة ان نتعرّف فی هذا العلم علی أن یکون من عطف القصّة علی القصّة وهو تعسّف .

ثمّ لما کانت أحوال الوحدة فی الثّالثة والسّابعة وهی عند الشّیخ زائدة علی الوجود ٦
وأخصّ منه لأنّها لا یعرض الکثیر من حیث هو والوجود یعرضه وعند بعضهم عینه بالذّات وغیره بالمفهوم وعلی التّقدیرین بینهما نوع مغایرة ففرّق بین حالیهما فی الإشارة بقوله :
وَلِأَنَّ الْوَاحِدَ مُسَاوِقٌ لِلْوُجُودِ بحسب الخارج وإن کان الواحد أخصّ منه ٩
علی ماذهب الیه الشّیخ ، **یَلِیقُ بِنَا أَنْ نَنْظُرَ أَیضاً فِی الْوَاحِدِ** تنبیها علی الفرق بین ما فی المقالات الثّلاث وما فی هاتین المقالتین فإنّ المذکور فیها أحوال الموجود من حیث
هو موجود وفیهما أحواله من حیث هو واحد وإن کانت أحوال الواحد فی الحقیقة راجعة ١٢
إلی أحوال الموجود بما هو موجود لکونه واحدا بالذّات . وإنّما أخّر الإشارة إلی الثّالثة عن الإشارة إلی الثّلث مع تأخّرها عنها لاشتراک السّابعة معها .

فَإِذَا نَظَرْنَا فِی الْوَاحِدِ وَجَبَ أَنْ نَنْظُرَ فِی الْکَثِیرِ وَنُعَرِّفَ التَّقَابُلَ ١٥
بَیْنَهُمَا وَهُنَاکَ یَجِبُ أَنْ نَنْظُرَ فِی الْعَدَدِ وَمَانِسْبَتُهُ إِلَی الْمَوْجُودَاتِ وَمَا نِسْبَةُ الْکَمِّ الْمُتَّصِلِ الَّذِی یُقَابِلُهُ أی یقابل العدد **بِوَجْهٍ مَا** أی بنوع من التّقابل
إِلَی الْمَوْجُودَاتِ وکان لفظة «ما» فی الموضعین زائدة أو مبهمة مفسّرة بالنّسبة **وَنَعُدُّ** ١٨
الْآرَاءَ الْبَاطِلَةَ کُلَّهَا فِیهِ أی فی الکمّ المتّصل أو فی کلّ واحد منه ومن العدد والظّرف متعلق بالآراء و«کلّها» تاکیدها أی نعدّ الآراء الباطلة فیه کلّها **وَنُعَرِّفَ انه لَیْسَ**
شَیْءٌ مِنْ ذٰلِکَ أی من العدد والکمّ المتّصل **مُفَارِقاً ، وَلَا مَبْدَءَ لِلْمَوْجُودَاتِ** ٢١
وَنُثْبِتَ الْعَوَارِضَ الَّتِی هِیَ تَعْرِضُ لِلْأَعْدَادِ وَالْکَمِّیَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ مِثْلِ
الْأَشْکَالِ وَغَیْرِهَا وجمیع ذلک فی الثّالثة **وَمِنْ تَوَابِعِ الْوَاحِدِ الشَّبِیه**

وَالْمُسَاوِيْ وَالْمُوافِقُ وَالْمُجَانِسُ وَالْمُشَاكِلُ وَالْمُمَاثِلُ وَالْهُوَ هُوَ فَيَجِبُ أنْ نَتَكَلَّمَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ وَمُقَابِلاَتِهَا وَلأنَّهَا مُنَاسِبَةٌ ٣ لِلْكَثْرَةِ مِثْلُ غَيْرِ الشَّبِيهِ وَغَيْرِ الْمُسَاوِيْ وَغَيْرِ الْمُجَانِسِ وَغَيْرِ الْمُوافِقِ وَغَيْرِ الْمُشَاكِلِ وَالْغَيْرِ بِالْجُمْلَةِ أى الغير المجمل المطلق من غير تقييد وهو المقابل لهوهو وَالْخِلاَفِ وَالتَّقَابُلِ وَأَصْنَافِهَا وَالتَّضَادِّ بِالْحَقِيقَةِ ٦ وَمَاهِيَّتِهِ .

وجميع ذلك مذكور فى السّابعة وأبطل فيها أيضا قول **افلاطون** ومن قبله بالصّور المفارقة والقول بالمثل والتعليمات المفارقة عن المادّة، وقوله: «ولأنّها» بالواو فى النّسخ الّتى ٩ رأيناها ، وعلى هذا يمكن إرجاع الضّمير إلى توابع الواحد ويكون معطوفا على محذوف وتعليلا ثانيا لوجوب التّكلّم فيها والتّقدير : ويجب التّكلّم فيها لكونها من توابع الواحد من حيث أنّها وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ، ولأنّها مناسبة للكثرة مثل مناسبة ١٢ غير الشّبيه وغير المساوى لها أو عروضها حقيقة للكثير وإن كان من حيث اعتبار الوحدة له ، ويمكن إرجاعه الى مقابلاتها ويكون تعليلا ثانيا لوجوب التّكلّم فيها والأوّل ما فهم من الكلام من مقابلها مع توابع الواحد فالمعنى يجب أن نتكلّم فى هذه المقابلات لمناسبة ١٥ التّقابل ، ولأنّها مناسبة للكثرة . ثمّ عدّ المقابلات بأنّها مثل غير الشّبيه الخ ولو لم يكن لفظة «الواو» تعيّن رجوع الضّمير إلى مقابلاتها والمعنى ظاهر .

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَنْتَقِلُ إلىٰ مَبَادِى الْمَوجُودَاتِ فَنُثْبِتُ الْمَبْدَءَ ١٨ الأوَّلَ وَأنَّهُ وَاحِدٌ حَقٌّ فِي غَايَةِ الْجَلاَلَةِ وَنُعَرِّفُ أنَّهُ مِنْ كَمْ وَجْهٍ وَاحِدٌ وَمِنْ كَمْ وَجْهٍ حَقٌّ، وانّه كَيْفَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ وَكَيْفَ هُوَ قَادِرٌ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَمَا مَعْنَى انَّهُ يَعْلَمُ وانَّهُ يَقْدِرُ وانّه جَوَادٌ وانَّهُ سَلامٌ أى ٢١ خَيرٌ مَحْضٍ مَعْشُوقٌ لِذَاتِهِ وَهُوَ الْحَقُّ وَعِنْدَهُ الْجَمَالُ الْحَقُّ ، وَنَفْسَخُ مَا قِيلَ وَظُنَّ فِيهِ مِنَ الآرَاءِ الْمُتَضَادَّةِ لِلْحَقِّ وجميع ذلك فى الثّامنة

ثُمَّ نُبَيِّنُ كَيْفَ نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَوْجُودَاتِ عَنْهُ أی مبدئیّته للموجودات الصّادرة عنه **وَمَا أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يُوجَدُ عَنْهُ، ثُمَّ كَيْفَ يَتَرَتَّبُ عَنْهُ الْمَوْجُودَاتُ**

۳ **مُبْتَدِئَةً مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، ثُمَّ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكِيَّةِ النَّفْسَانِيَّةِ، ثُمَّ الْجَوَاهِرِ الْفَلَكِيَّةِ السَّمَاوِيَّةِ، ثُمَّ هَذِهِ الْعَنَاصِرُ ثُمَّ، الْمُكَوَّنَاتُ عَنْهَا، ثُمَّ الْإِنْسَانُ وَكَيْفَ يَعُودُ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ إِلَيْهِ وَكَيْفَ**

۶ **هُوَ مَبْدَءٌ لَهَا كَمَالِيٌّ وَمَاذَا يَكُونُ حَالُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِذَا انْقَطَعَتِ الْعَلَاقَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَأَيُّ مَرْتَبَةٍ يَكُونُ مَرْتَبَةُ وُجُودِهَا** وجمیع ذلک مذکور فی التّاسعة **وَنَدُلُّ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ عَلَى جَلَالَةِ قَدْرِ النُّبُوَّةِ وَوُجُوبِ**

۹ **طَاعَتِهَا وَأَنَّهَا وَاجِبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ، وَنَدُلُّ عَلَى الْأَخْلَاقِ وَالْأَعْمَالِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا النُّفُوسُ الْإِنْسَانِيَّةُ مَعَ الْحِكْمَةِ فِي أَنْ يَكُونَ لَهَا السَّعَادَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ وَنُعَرِّفُ أَصْنَافَ السَّعَادَاتِ فَإِذَا بَلَغْنَا هَذَا الْمَوْضُوعَ خَتَمْنَا كِتَابَنَا**

۱۲ **هَذَا**، وجمیع ذلک مذکور فی العاشرة وقوله: « فیما بین ذلک » أو « فیما بین الکلام » فی حال النّفس علی أن یکون ما بینها شاملا لما یتّصل به بعده بلا فاصلة إذ یقال فی المحاورات إذا تعقّب کلاما أو فعلا ما هو الأجنبیّ بلافصل انّه وقع فیما بینه أو إثباته و إن کان بعد إتمامه

۱۵ أو علی أنّ مادلّ علیه من النّبوّة وأحوالها و أخلاق النفس وأصناف السّعادات من أحوال النّفس أیضا، ثمّ لاضیر فی عدم إشارته هنا إلی بعض مقاصد الفصول الآتیة أو التّلازم عدم زیادة الإجمال علی التّفصیل دون عکسه.

۱۸ **فَصْلٌ، فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَوْجُودِ وَالشَّيْءِ وَأَقْسَامِهِمَا الْأَوَّلِيَّةِ**

أی الواجب والممکن والممتنع لو أخذا مطلقین کما هو الحقّ والأوّلین لو قیّدا بالخارجیین **بِمَا يَكُونُ** متعلّق بالدّلالة **فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى الْغَرَضِ** أی بنحو یکون

۲۱ تنبیها علی غرض الفصل وهو معرفة هٰذه الإمور لاتحدید لها لبداهة معناها.

لایقال: لم یذکر أیضا تنبیها علیها لأنّ ما ذکره وزیّفه من تعاریف القوم کلّها تنبیهات کما یعترف به.

وقيل : أراد بالدّلالة الإشارة إلىٰ وجه يفيد. بداهة الموجود وشيئاً من أحواله ولم يرد مجرّد إيراد لفظ دالّ عليه كما توهّم . وأورد بأنّ هذا لايحتاج إلى فصل إذا يراد مثل
٣ هذا اللّفظ ليس من المباحث العلمية حتى يعقد مثل الشّيخ فصلا لـه فلا وجه لحمل كلامه عليه، وردّه مع وجود محمل صحيح له وهوقريب ممّا ذكر أوّلا ، وبالجمله المراد انّ الفصل فى الدّلالة على انّ معنى الموجود والشّيء لايفتقر إلى كاسب لبداهته ، ومايذكر فى تعريفهما
٦ تنبيه لاتحديد. وقيل الغرض من العرض يحصل موضوع العلم أعنى الموجود لابالحدّ والرسم ، ثمّ الإحتياج إلى التنبيه على معنى الموجود مع أوّليّة تصوّره وعدم مفهوم أعرف منه لتوقّف تخطئة من حاول تحديده عليه أومالم يتعيّن معناه لم يمكن أن يظهر وجه الخطاء
٩ و لمّا لم يكن علم قبل االإلٰهى يورد فيه ذلك كما يوضع موضوع كلّ علم فى أوائله مسلما بحدّه ويبيّن فى علم قبله فلاجرم أورد ذلك التّنبيه هنا وكذا حال الشّيء وساير المفهومات لم يتعرّض فى العنوان للمعدوم مع أنّ أحواله مذكورة فى الفصل تنبيها على أنّ البحث عنه
١٢ ليس من حيث انّه معدوم إذ ليس له بهذا الاعتبار أحوال حتّى يبحث عنها بل من حيث هوموجود فى الذّهن على أنّ البحث عنه ليس مقصودا بالذّات بل بالعرض .

ثُمّ مقاصد هذا الفصل أمور :

١٥ الأوّل ، بيان بداهة الموجود والشّيء واستغناء هما عن التّحديد ورجوع تعريفاهما إلى التّنبيه لإخطارهما بالبال وهذا البيان من قوله: «فيقول» إلى قوله : و« نقول معنى الموجود ومعنى الشّيء» وبيّن ذلك بقياسهما على بعض المبادى التّصديقية الأوّلية وأعرفيّتهما من كلّ
١٨ مايؤخذ فى حدّهما وإداء ماقيل فى تعريفهما إلى الدّور أوالتّعريف بالأخفىٰ ولاريب فى حقيقة ذلك وقد أشار اليه بقوله : فَنَقُولُ إنَّ الْمَوجُودَ وَالشَّيْءَ وَالضَّرُورِيَّ أى الواجب والممتنع لولم يذكر الممكن مع كونه من الأقسام الاولية اكتفاء بمعرفته بالمقابلة مَعَانِيهَا
٢١ يُرْتَسَمُ فِي النَّفْسِ ارتِسَاماً أوَّلِيّاً لَيْسَ ذٰلِكَ الإرْتِسَامُ مِمَّا يَحْتَاجُ أنْ يُجْلَبَ بِأشْيَاءَ أعْرَفَ مِنْهَا يعنى يكون الثّلاثة بديهيّة التّصوّر ، والقول ببداهة الموجود أحد المذاهب الاربعة فيه وهى امتناع تصوّره بالكنه وبداهة تصوّره مع نظريّة

الحكم بالبداهة وفطريّتها وبداهتها وهومختارالشيخ ظاهرا، فما ذكره من البيان لبداهة تصوّره تنبيه .

ثمّ بيّن أوّلا ذلك بقياس يمكن إرجاعه إلى الإستثنائى والإقترانى . أمّا الأوّل ٣ فتقريره : انّ الموجود والشّىء وسائر المفهومات العامّة لولم يكن بديهيّة متصوّرة بذاتها لم يوجد مفهوم بديهىّ التّصوّروالتّالى باطل فكذا المقدّم ، وبيّن بطلان التّالى بوجهين:

أحدهما بالمناسبة إلى التّصديقات فان التّعريف التّصوّرى كالتّصديقىّ على قسمين: ٦ الأوّل أن يكون الغرض منه إفادة تصوّرمجهول بواسطة معلوم . والثّانى أن يكون الغرض منه التنبيه على الشّىء بعلامة منبّهة وإن كانت أخصّ من المعرّف فى الواقع .

وثانيهما بلزوم الدّور أوالتّسلسل لوكان كلّ تصوّر نظريّا محتاجا إلى تصوّر قبله . ٩ ثمّ بيّن الملازمة بأنّه لوكان فى التّصوّرات مفهوم بديهىّ التّصوّر لكان المفهومات العامّة منه لأنّ أولى الأشياء بالبداهة هى الأمورالعامّة وينعكس بعكس النّقيض إلى الملازمة المطلوبة أى لم يكن المفهومات العامّة من البديهيّات لولم يكن فى التّصوّرات مفهوم بديهىّ . ١٢

وأما الثّانى فتقريره : انّ هذه الأمور العامّة أعمّ المفهومات التّصوّريّة وكلّ أعمّ أجلى من الأخصّ فهذه الأمور أجلى التّصوّرات وفيها مفهوم بديهىّ ، ضرورة امتناع الدّور والتّسلسل ، فهذه الأمور بيّنة وإلّا كانت نظريّة أوممتنعة التّصوّر و هذا ١٥ خلف . وبذلك ثبت بداهة الوجود والشّىء وأمثالها من المفهومات العامّة ، ثمّ بيّن ذلك أيضا لعدم إمكان تعريفها بما لادور فيه أوبما هوأعرف منها .

وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى توضيح ما عرفت محصّله من عبارته **فَإِنَّهُ كَمَا إِنَّ فِى** ١٨ **بَابِ التَّصْدِيقِ مَبَادٍ أَوَّلِيَّةٍ يَقَعُ التَّصْدِيقُ بِهَا لِذَاتِهَا** كقولنا : «النّفى والإثبات لايجتمعان» **وَيَكُونُ التَّصْدِيقُ بِغَيْرِهَا** من المطالب التّصديقيّة **بِسَبَبِهَا** حتّى إذا لم يخطرهذا المبادى الأوّليّة بالبال مع فهم اللّفظ المركّب الدّالّ عليها أولم يفهم الدّالّ لكان ٢١ فى التّصديق بها خفاء واحتاج إلى إزالته بالتنبيه أوتفهيم اللّفظ ، مثال الأوّل قولهم : «كلّ وجود خيروالشّرّ راجع إلى العدم» فإنّه مقدّمة بديهيّة لايخطر بالبال لما فيهما من الخفاء مع

كون ألفاظها مفهومة فلابدّ من إزالته بالتنبيه على بعض الأمثلة كالعمل ونحوه. الثّانى كقولهم: «الممكن محتاج إلى المؤثّر» فإنّه أيضا مقدّمة بديهيّة عرض لها الخفاء لإبهام ألفاظها فلابدّ من إزالته بتفهيمها، **وَإذا لَمْ يَخْطُرْ** تلك المبادى **بِالْبَالِ أَوْلَمْ يُفْهَمِ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهَا** ولم يكن تنبيه وتفهيم **لَمْ يُمْكِنِ التَّوَصُّلُ إلىٰ مَعْرِفَةِ مَا يُعَرَّفُ بِهَا** أى معرفة الشّيء الّذى يعرف بتلك المبادى، فلابدّ من تعريفها ليخطرها بالبال أو تفهيم اللّفظ الدّالّ عليها ليزول الخفاء فيمكن أن يعرّف بها غيرها. وإن لم يكن هذا التّعريف المخطر أو التفهيم مفيد العلم جديد ومحصّلا لصورة غير حاصلة كما أشار بقوله: **وَإنْ لَمْ يَكُنِ التَّعْرِيفُ الَّذِيْ يُحَاوَلُ** أى يقصد **بِإخْطَارِهَا** أى إخطار تلك المبادى **بِالْبَالِ أو تَفْهِيم مَا يَدُلُّ بِهِ عَلَيْهَا مِنَ الألْفَاظِ مُحَاوِلاً لإفَادَةِ عِلْمٍ مَا لَيْسَ فِي الغَرِيزَةِ** قوله: «يحاول» على البناء للمفعول وقوله: «باخطارها» متعلّق به و«الباء» للصّلة أو السّببيّة وقوله: «محاولا» بمعنى مرادا خبر لقوله: «لم يكن» والمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد بإخطار تلك المبادى بالبال أى يقصد بهذا النّحو أو لأجله مراد الإفادة علم غير حاصل. وقوله: «أو تفهيم» بتقدير «الباء» عطف على قوله: «باخطارها» و«يدلّ» بصيغة المجهول أو المعلوم وفاعله «التّعريف» والضمير فى قوله: «به» لكلمة «ما» وفى قوله: «عليها» للمبادى وتعلّقه بقوله «يدُلّ» وقوله: «من الألفاظ» بيان لكلمة «ما» فالمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد بتفهيم لفظ يدلّ بهذا اللّفظ أو يدلّ التّعريف به على المبادى أى يقصد بهذا النّحو أو لأجله مراد الإفادة علم غير حاصل. ويمكن أن يكون قوله «باخطارها» حالا من التّعريف بل من ضميره المستتر فى «يحاول» ومتعلّقه متلبّس ونحوه كما فى قوله تعالى: «ومَن يُرِدْ فيه بإلحاد بظُلم» أى ومن يرد مرادا متلبّسا بإلحاد متلبّسا بظلم فالمعنى وإن لم يكن التّعريف الّذى يقصد حال كونه متلبّسا بإخطار بالمبادى أو تفهيم مايدلّ الخ وتلبّس التّعريف به عبارة عن تحقّقه فى ضمنه. ويمكن أن يكون «يحاول» بصيغة المعلوم فاعله «التّعريف» ومفعوله «محاولا» وحينئذ يكون خبر لم يكن قوله: «لإفادة علم» والمعنى ظاهر. وفى بعض النّسخ «تفهم» بصيغة الفعل وعلى هذا يكون معطوفا على قوله: «يُحاول»

وفاعله « التّعريف » ومفعوله لفظة « ما » والمعنى ظاهر بدَلْ **مُنَبِّهاً** معطوف على قوله : « محاولا » « **عَلىٰ تَفْهِيمَ مَا يُرِيدُهُ الْقَائِلُ وَيَذْهَبُ إِلَيْهِ . وَرُبَّمَا كَانَ ذٰلِكَ** أى التّفهيم **بِأشياءَ هِيَ فِي أنْفُسِهَا أخْفىٰ مِنَ الْمُرَادِ تَعْرِيفُهُ** أى من الشّيء الّذى يراد تعريفها **لٰكِنَّهَا** أى الاشياء المعرّفة **لِعِلَّةٍ مَّا** كأ عرفيّتها عند قوم للمتداول أو عدم منازعة الخصم فيها **أوعِبَارَةٍ مَّا** أى لأجل التّلفّظ والتّعبير **صَارَتْ أعْرَفَ** والظّاهر انّ الأشياء تعمّ المعانى والألفاظ ولايختّص بالألفاظ إذ قوله : «عبارة ما» إنّما يصحّ فى المعانى و إن صحّ قوله : « لعلّة ما » فيهما إذ محصّل الكلام انّ تعريف ماهوالبديهىّ من لفظ أومعنى ينبغى أن يكون بماهو أوضح من المعرّف وإن كانت الأوضحيّة لعارض أعمّ من الّلفظى أوالمعنوى كما ذكر وهوالمراد بقوله: « لعلّة ما » أو لفظى فقط وهذا يتصوّر بأن يكون كلّ من المعرف والأشياء المعرّفة لـه معنى بديهيّا و كان لفظها أظهر دلالة على نفسها أوعلى المعرّف من دلالـة نفسه عليه ، ولوخصّت الأشياء بالألفاظ لم يمكن تصحيح عبارة ما إلّا بتكلّف بان يقال المراد من هذه الألفـاظ لاجل التّعبير أى فى الدلالة على ما صنع له الّلفظ المعرّف والتّعبير عنه أظهر من نفسه **كَذٰلِكَ فِي التَّصَوّراتِ أشْيَاءُ هِيَ مَبَادٍ لِلتَّصَوُّرِ وَهِيَ مُتَصَوَّرَةٌ لِذَاتِهَا ، وَإذَا أُرِيدَ أنْ يَدُلَّ عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ بِالْحَقِيقَةِ تعريفاً لِمَجْهُولٍ بَلْ تَنْبِيهاً وَإخْطَاراً بِالبَالِ بِاسْمٍ** مرادف للمعروف أو **بِعَلاَمَةٍ** أى خاصّة له . ويمكن أن يكون عطف تفسير للأسم **رُبَّمَا كَانَتْ** أى كلّ واحد من الإسم والعلامـة على التغاير ، والتّأنيث للتغليب أوالعلامة على الإتّحاد **فِي نَفْسِهَا أخفىٰ مِنْهُ** ؛ أى من المبدء الّذى هو المعرّف **لٰكِنَّهَا** أى هـذه العلامة **لِعِلَّةٍ مَّا وَحَالَةٍ مَّا يَكُونُ أظْهَرَ دَلاَلَةً** لوكـان العلامة مرادفـة للاسم والعطف للتّفسير حتى يختّص المعرّف بالّلفظ كان حالة ما أيضا تفسير العلّة ما وكان المراد منها حال اللّفظ من الأعرفيّة وعدم منازعة الخصم ويكون المراد انّ الإسم المعرف بهذه الحالـة يكون أظهر دلالة على معنى الّلفظ المعرّف من نفسه ولوجعلت «العلامة» بمعنى الخاصّة المغايرة للاسم وكان المراد انّها

أظهر دلالة على معنى المراد تعريفه يمكن حملها أيضا على المعنى . **فَإذَا استُعْمِلَتْ تِلْكَ الْعَلاَمَةُ نُبِّهَتِ النَّفْسُ علىٰ إخطَارِ ذلِكَ الْمَعْنىٰ بِالبَالِ مِنْ حَيْثُ**

٣ **أنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ مِنَ اللَّفْظِ لاَغَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أنْ يَكُونَ الْعَلاَمَــــةُ بِالْحَقِيقَةِ مُعلِّمَةً إيّاهُ** ومحصّلة له

وأعلم انّه وقع النّزاع فى أنّ التّعريف اللّفظى من المطالب التّصوريّة ليكون

٦ المطلوب إخطار المعنى بالبال وإحضاره لاحصوله إذ المفروض حصوله بدونه وإلّالم يكن تعريفا لفظيّاً ، أومن المطالب التّصديقيّة ليكون الغرض منه التّصديق بوضع اللّفظ لمعناه . وقول الشّيخ «إخطار ذلك المعنى بالبال» يدلّ على اختياره الأوّل وهوالحقّ ، لأنّا اذا

٩ لم نعلم معنى الغضنفر وقيل «قتل غضنفر» فسئلنا عنه فلا ريب فى أنّ غرضنا تصوّر مـــا قتل دون حصول التّصديق بأنّ هذا اللّفظ لأىّ شىء وضع لأنّه غرض لغوىّ يحصل من صناعة اللغة ، والإيراد عليه بأنّ المعنى قد يكون مخطرا بالبال وحاضرالديه ومع ذلك

١٢ يفتقر إلى التّعريف اللّفظى ، فلوكان الغرض منه الإخطار دون التّصديق لزم منه حينئذ تحصيل الحاصل مدفوع بأنّ الغرض منه الإخطار من حيث انّه المراد من اللّفظ لامطلقا ليلزم ماذكر ، ولاشكّ انّه قبل التعريف ليس إخطاره بهذه الحيثيّة . وقد أشار الشّيخ إلى

١٥ هذا الدّفع بقوله : « من حيث أنّه هوالمراد » وهذا الخلاف والإختيار يجرى فيما يأتى من أقسام التّعريفات البديهيّة المشابهة للّفظىّ الحقيقىّ .

ثمّ فى المقام سؤال ، حاصله طلب الفائدة فى تعريف البديهىّ أوالتنبيه عليه وجوازه

١٨ بالأخفى المفتقر إلى أحدهما .

والجواب انّ التّعريفات البديهيّة يتصوّر على وجوه :

الأوّل ، أن لايعرف معنى لفظ فيفسّر بأجلىٰ منه مطلقا أوعند المخاطب ، وهذا

٢١ هوالتّعريف اللّفظىّ المصطلح عند اللّغويين ، وحاصلـه التّصديق بوضع لفظ لمعنى أو تصوّر معنى على أنّه المراد من اللّفظ كما هوالمختار ، وعلى هذا فالفـائدة ظاهرة و يكون المفسّر أخصّ فى نفسه غير ضائر لعدم لزوم دور .

الثانى ، أن ينبّه النّفس على ماذهلت عنه من تصوّر أوتصديق بديهىّ بما يوجب التفاتها إليه وإن كان بالأخفى كأن يذهل عن تصوّر الفرس أوالتّصديق بتساوى الأشياء المساوية لشىء واحد فينبّه عليه بما يرفع ذهولها وان كان بالأخفى ، وهذا مع تضمّنه الفائدة لافساد فيه ، وإلى هذا أشار بعضهم إلى الجواب عن السؤال المذكور بقوله : « إنّ المبادى الأول تصوّرية أو تصديقية » وان كان حصول العلم بها سببا لحصول العلم بما يتوقّف عليها لكن قد يصير التفات النّفس إلى ما يتوقّف عليها وتذكّره سببا للإلتفات إليها وتذكّرها ولا دور .

الثالث ، أن يعرّف الأجلى فى الواقع بالأخفى فيه لتعاكس حالها فى عرف المخاطبين وتضمّنه للفائدة كعدم فساد فيه ظاهراً .

الرّابع ، انّ شيئين قد يتعاكسان فى الظهور والخفاء من جهتين وحينئذ تصحّ تعريف كلّ منهما بالآخر ، وهذا إنّما يصحّح التّعريف بالأخفى دون الإحتياج الى تعريف البديهىّ وبيان الباعث عليه .

الخامس ، أن يعلم عدّة معان بألفاظها وعلم ثبوت حكم أوصفة لواحد منها ولم يعرف بعينه فيجوز أن يميّز بذكر اسمه . فإذا علم أنواع المركّب بحقايقها وأسمائها ، وعلم وقوع البحث عن أحدها فى المنطق ولم يعرف بعينه ، أو علم الحيوان والفرس والإنسان كذلك ، وعلم ثبوت الجنسيّة لواحد منها ولم يعرف بعينه فيصحّ أن يعرف المبحوث عنه بأنّه الخبر وبالجنس بأنّه الحيوان لتضمّنه الفائدة وعدم لزوم الدّور لعدم توقّف معرفة الخبر على العلم بالبحث عنه والحيوان على العلم بجنسيّته .

السّادس ، أن يعلم موضوعيّة لفظ لاحد المعانى المتعقّلة ولم يعرف بعينه فيصح تعيينه بما هو أخفى منه أو موقوف عليه ، إذ المعرف تعيين المعنى الموضوع له من بين المعانى المعقولة دون نفس المعنى ليلزم الدّور أو التّعريف بالأخفى ، فإذا تعقّلنا عدّة معان منها معنى الحيوان أى علم موضوعيّة لفظ لواحد ولم يعرف تعيينه فيصحّ تعيينه من بينها بأنّه جنس الإنسان ، فهذه الخاصّة عيّنت معناه ولادور فيه من حيث توقّف معرفة الإنسان عليه إذا المعلوم بها

تعيين معنى الحيوان دون نفسه وفرقه عن اللّفظى الحقيقى انّ المقصود فيه بالذّات معرفة اللّفظ وهنا تعيين المعنى بالقياس إليه. والتّوضيح انّ هذا الوجه كاللّفظى لايعرف فيه معنى ٣ اللّفظ بعينه إلّا انّه يشترط فيه العلم بكونه أحد المعانى المعقولة والمطلوب فيه مجرّد التّعيين فكأنه معلوم من وجه دون وجه، وهذا الشّرط غير معتبر فى اللّفظى فهو يعم ذلك، وماكان فيه المعنى مجهولا مطلقا فاستلزام التّعريف بهذا الوجه للّفظى كلّى والعكس جزئى، ولو ٦ خصّ اللّفظى بما لم يعلم المعنى فيه بوجه كان بينهما مباينة ، واذا عرفت ذلك تعلم انّ حمل كلام الشيّخ هنا على الاربعة الأول كلّا أو بعضا ممكن وجعل «علّة ما» إشارة إلى الأوّل «عبارة ما» إلى ماعداه كلّا أو بعضا غير بعيد والقول بالعكس غير سديد لماتقدّم فى تفسيرهما، ٩ وحمل كلامه على الأخيرين بعيد إذ القول بأنّ هنا معانى معقولة بعلم موضوعيّة الوجود أو ثبوت حكم لأحدها ولايعلم بعينه فَتُبَيِّنُهُ عليه بخاصة تعيّنه كما ترى .

هذا ثمّ انّ المحقق فى شرحه للاشارات اعتذر عن تعريف الخبر بالصّدق والكذب ١٢ بـ«انّ الحقّ انّهما من الأعراض الذّاتيّة للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى أورد تفسير اللإسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التركيبات فلا دور ، لأنّ الشّيء الواضح بحسب ماهيته ربّما يكون ملتبسا فى بعض المواضع بغيره ويكون مايشتمل عليه من الأعراض الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف ١٥ أوغيرها مما يجرى مجراها عاريا عن الإلتباس فإيراده فى الإشارة إلى تعيين ذلك الشّيء ممّا يتخلّص ويتجرّد به عن الإلتباس وإنّما يكون دورا لو كانت تلك الأعراض أيضا مفتقرة إلى البيان بذلك الشّيء وهنا إنّما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التّركيبات فيه ١٨ اشتباه لأنّه لم يتعيّن بعد وليس فى الصّدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول انّا نعنى بالتّركيب الخبرى التّركيب الّذى يشتمل حدّ الصّدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان يمكننا أن نقول إنّا نعنى به ما يقع فى تعريف الإنسان موقع الجنس ولايكون دورا» انتهى.

٢١ والحقّ رجوعه إلى الوجه الأخير إذ حاصله انّ هنا تركيبات معقولة يعلم موضوعيّة الخبر لأحديها من دون علم بتعيّنه، فإذا قلنا انّه مايحتمل الصّدق والكذب يرتفع الإلتباس ويتعيّن المراد ، نعم يرد عليه أمران :

أحدهما انّ قوله : « الغنيّة عن التّعريف » على هذا الوجه لاوجه له إذ عليه لاضير فى نظريّة الأعراض الذّاتيّة الرّافعة للإلتباس ، كيف ومع بداهتها أىّ حاجة إلى الإعتذار عن تعريف المعروض بها وإن كان نظريّا إذ كلّ نظرىّ له عارض بديهىّ يصحّ تعريفه به ، ٣
وكلام **المحقق** فى الإعتذار عن تعريف المعروض البديهىّ مع حصول الإلتباس فيه فى بعض المواضع ، وظاهر انّ تعريفه بما يرفعه من عوارضه لايوجب فساد الدّور وغيره وإن كان نظريّا . و أيضا قوله : « ما يشتمل عليه » كتصريحه آخرا بأنّ حدّ الصّدق ٦
والكذب مشتمل على الخبر لايلائم القول المذكور إذ الأعراض الذّاتيّة إذا اشتملت على المعروض توقّف معرفتها عليه فلم يكن غنيّة عن التّعريف ، ولو حمل الغناء عن التّعريف على عدم حصول الإلتباس فيه كما فى المعروض اندفع الايرادان : أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا ٩
الثّانى فلانّ توقّف معرفتها على معرفته لاينافى الغنا بالمعنى المذكور والمطلوب هنا ذكر ما يرفع الإلتباس فالعارض لو رفعه لم يقدح توقّف معرفته بحسب ماهيّته على المعروض ، ويمكن دفع الثّانى أيضا بأنّ مراده بالعرض الذّاتىّ هنا ليس هو الصّدق والكذب بل ١٢
مجموع ما يذكر فى تعريف الخبر أعنى كونه مما يشتمل حدّ الصّدق والكذب عليه لأنّه أيضاً عرض ذاتىّ له وهو غنىّ عن التّعريف .

لايقال : الخبر مذكور فيه أيضا لأنّ الذّكر بهذا العنوان لايوجب معرفته ١٥
قبل ذلك .

وثانيهما ، انّ قوله : « وإنّما يكون دور الو كانت » الخ لاوجه له ، إذ محلّ الإشكال توقّف معرفة الصّدق والكذب على معرفة الخبر مع أخذهما فى حدّه والإعتذار لذلك ، ١٨
فلو لم يفتقر إليه كان الجواب ذلك من دون حاجة إلى عذر آخر ، فكلامه لايخلو عن اضطراب وان كان مطلوبه هو الوجه الأخير .

ثمّ بعضهم أورد عليه بأنّ المعرّف يجب أن يكون قبل التّعريف معلوما بوجه ٢١
لايشاركه غيره فاين الاشتباه ؟

وفيه انّ المراد انّ مايراد تعريفه وتمييزه من بين المعانى معلوم بوجه لايشاركه غيره

فى الواقع لكنّه مشتبه عندنا إذ ما يبحث عنه فى المنطق من أنواع التراكيب وما هو الجنس من بين المعانى المعقولة منحصر واقعا بالخبر والحيوان لكنّا لانعرفه بعينه، ولو أراد المورد أنّ المعرّف يجب أن يكون فى نظرنا معلوما بوجه لايشاركه غيره ففساده ظاهر، على أنّ لزوم كون المعرّف معلوما بوجه مختصّ إنّما هو فى التّعريف الحقيقىّ دون ما أراده **المحقق**.

ثمّ **صاحب المحاكمات** بعد التعبير عمّا ذكره **المحقق** بعبارة أخرى قال:
والحاصل انّ معنى الخبر له اعتباران: الأوّل من حيث هو هو، والثّانى من حيث أنّه مدلول الخبر، فبالإعتبار الأوّل معرفة الصّدق والكذب يتوقّف على معرفته، وبالثّانى على العكس فلا دور. وهذا كما إذا تعقّلنا عدّة معان منها الحيوان وأردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعانى فنقول ذلك الّذى هو الجنس للإنسان فهذه الخاصّة عينت معناه، ولايقال انّه تعريف دورىّ من حيث أنّ معرفة الإنسان موقوفة عليه، وهذا التّقرير كما ترى صريح فى الوجه الأخير، وفى جملة كلام **المحقق** عليه لما عرفت من انّ هذا الوجه من جهة يشابه اللّفظىّ ومن جهة يخالفه، فأوّل كلامه ناظر إلى الأولى وآخره إلى الثّانية، وعلى هذا يندفع ما أورد عليه أوّلا بأنّ المعرّف حينئذ يكون حقيقة هو اللّفظ دون المعنى فلا يكون التّعريف حدّا له ولا رسما بل تصويرا لأنّ اللّفظ موضوع لأىّ معنى من المعانى المعلومة ولو كان هذا مراد **المحقق** لما أطنب، وكفاه أن يقول انّه تعريف لفظى مع انّه فى كلامه تصريحات بأنّ المراد تعريف المعنى دون اللّفظ. وثانيا بمنع توقّف معنى الخبر بثانى الإعتبارين على معرفة الصّدق والكذب بل فى التّوقّف الأوّل ايضا مناقشة، وثالثا بعدم تطابق مثاله وتمثيله لتعريف اللّفظ كما لايخفى.

أمّا اندفاع الأوّل فلما عرفت من أنّ ماذكره المحال هو الوجه الأخير ولمشاركته اللّفظى من جهة أشار اليها أوّلا ثمّ إلى الجهة المغايرة.

وأمّا الثّانى، فلانّ عرضه انّه على ما هو المفروض والمتعارف عند **الجماعة** من، تعريف الخبر بالصّدق والكذب وتعريفهما به بكون التّوقّف بهذا النّحو لئلا يلزم الدّور، وهذا لاينافى جواز تعريف كلّ منهما بنحو آخر أو بداهته.

وقيل : يمكن أن يكون مراده من توقّفه عليهما حصول معرفته من معرفتهما ، ولاريب فى أنّ معرفتهما يستلزم معرفته وإن لم يتوقّف عليه ، إذا التّوقّف بحسب الفرض يعنى لوفرض توقّفه عليهما بالعكس يكون بهذا النّحو والعرض كاف فى مقصوده وهو كما ترى . ٣

وأمّا الثّالث ، فلماذكرناه من أنّ ماذكره **المحقق** يشابه اللّفظى من وجه ويخالفه من وجه آخر ، فالمطابقة بين المثال والممثّل حاصلة . ٦

ثمّ الظّاهر انّ **المحقق** لم يجعل تعريف الخبر بالصّدق والكذب من قبيل اللّفظىّ الحقيقىّ إذكون معناه أحد التّركيبات المعقولة معلوم وإنّما المجهول تعيّنه ، وهذه المعلوميّة غير معتبرة فى اللّفظى . وقيل الوجه فى ذلك انّ ظاهر لفظ الخبر معناه معلوم . وفيه أنّه ٩ على كون اللّفظى أعمّ مطلقا من هذا الوجه يلزم من ارتفاع اللّفظى ارتفاع هذا الوجه أيضا ، فمعلوميّة المعنى بعينه ينفى الحاجة إليهما ولابعينه يثبت صحة كلّ منهما ، نعم على المباينة يمكن تحقّق الثّانى بدون الأوّل ، وربّما علّل أيضا بأخذ هذا اللّفظ فى تعريف الصّدق والكذب ١٢ إذ يقولون : « الصّدق مطابقة الخبر للواقع » فلا يصحّ إذن جعل تعريفه بهما تعريفا لفظيّا له . وفيه انّ هذا الأخذ غير قادح فى التّعريف اللّفظىّ كما هو المتعارف **اللّغويين** من تفسير كلّ من المترادفين بالآخر على أنّه لولم يكن من اللّفظى لم يكن من هذا الوجه ١٥ أيضا على أحد الإحتمالين فى التّفرقة بينهما .

هذا وقيل فى توجيه تعريف الخبر بالصّدق والكذب انّ معرفتهما وإن توقّف على معرفة الخبر ولم يصحّ تعريفه بهما لكن ليس المراد هنا تعريفه اذ ماهيّته وهو النوع الخاصّ ١٨ من هذا التركيب بديهيّة لكن وقع هنا اشتباه فى تعيين ما يبحث عنه **المنطقيّون** من التّراكيب فننبّه عليه بأنّه النّوع الّذى يشتمل تعريف الصّدق والكذب عليه ، أو انّه النّوع الّذى يتّصف بالصّدق والكذب ونحوهما وعلى هذا لادور أصلا كما إذا عرفنا معنى ٢١ الحيوان بالبديهيّة أو النّظر وعرفنا الإنسان بأنّه حيوان ناطق وعرفنا الفرس أيضا وعلمنا جنسيّة أحد من الحيوان والفرس للآخر من دون تعيين . فإذا قيل إشارة إلى الحيوان

انّ الجنس هو الّذى عرّف الإنسان به لم يكن فيه فساد إذ لم يعرف الحيوان بالإنسان الّذى يتوقّف معرفته حتّى يلزم الدّور . ولايخفى انّ فى الصّورتين ماعرّف الشّىء بعرضه الذّاتى إذ المعرّف أعنى الواقع فى تعريف الصّدق والكذب أوالمتّصف بهما عرض ذاتىّ لنوع الخبر ، وكذا الواقع فى تعريف الإنسان عرض ذاتىّ للحيوان وليس المقصود تعريفهما بل تميزهما وتعريف ما يبحث عنه فى المنطق وما هو بمنزلة الجنس. وأيضا على هذا ليس التّعريف هو الّلفظى المصطلح إذلا لفظ يفتقر إلى التّعريف وإن شاركه فى الإشارة إلى معنى حاصل فى الذّهن وتميزه من بين سائر المعانى الحاصلة فيه لاان يحصل بسببه أمر غير حاصل ، فالغرض فى الّلفظى إمّا التّصديق بموضوعيّة الّلفظ لمعنى أوتصوّر المعنى وإخطاره بالبال على أنّه مراد من الّلفظ ، وفى هذا الوجه إمّا التّصديق بأنّ مايبحث عنه فى المنطق هذا وإنّ الجنس هذا أوتصور المعنيين من حيث البحث والجنسيّة .

و حاصل هذا التّوجيه انّا نعلم معنى الخبر وماهيّته ونعلم وضعه لمعناه من دون التباس بغيره من التّراكيب المعقولة ، وإنّما الإلتباس فيما يبحث عنه **المنطقيون** منها فننبّه عليه بأنّه النّوع الّذى يشتمل تعريف الصّدق والكذب عليه كما إذا عرفنا معنى الحيوان والفرس والإنسان وعلمنا وضع كلّ منهما لمعناه المعروف وقطعنا بجنسيّة أحد الأوّلين للآخر وحصل الإشتباه فى تعينّه فإذا قيل إشارة إلى الحيوان الجنس ما يعرف الإنسان به زال الإشتباه .

وأنت تعلم أنّ هذا هوالوجه الخامس لتصحيح تعريف البديهىّ وقد عرفت انه يكفى لإزالة الإشتباه حينئذ ذكر الإسم والتّصريح بأنّ مايبحث عنه **المنطقيّون** خبر وما هوالجنس حيوان إذ الفرض حصول العلم بمعنيهما ووضعهما لهما ، فالاشتباه فى ثبوت صفة أوحالة لهما أولغيرهما يزول بمجرّد حملها عليها أو بالعكس، ولاحاجة إلى ذكر انّ الخبر هوالواقع فى تعريف الصّدق والكذب والجنس هوالواقع فى تعريف الإنسان إذ الاحتياج إلى ايراد الخاصّة أولفظ آخر إنّما إذا حصل التباس فى معنى الّلفظ وموضوعيّته له فى الجملة وأمّا إذ اعرف ذلك فلاحاجة اليه، والإلتباس بينه و بين لفظ آخر فى الإتّصاف بحكم

أو وصف يزول بمجرّد الإشارة إلى هـذا اللّفظ ولايفتقر إلى إيراد شيء آخر كما تقـدّم فى الوجه المذكور .

فان قيل : غرض هذا القائل انّه مع عدم تعيّن الخبر والحيوان من بين التّراكيب والمعانى المعقولة وقع الإلتباس من طريق آخر أيضا أعنى الاتّصاف بالبحث والجنسيّة .

قلنا : هذا مع خلّوه عن الفائدة لايلائم كلامه أصلا لصراحته فى معلوميّة معنى الخبر والحيوان بعينه وحصول الإشتباه فى ثبوت البحث والجنسيّة لهما أو لغيرهما من التّراكيب والمعانى المعقولة ، وربّما ظهر من كلامه حمل ما ذكره المحقّق والمحاكم عليه ، وانّ الوجه الأخير الّذى ذكرناه وحملنا كلامهما عليه هو التّعريف اللّفظى . و أنت تعلم انّ ظهور كلامهما فى الوجه الأخير دون ما ذكره ممّا لاريب فيه .

فإن قيل : مراده انّ رفع الإلتباس كما يمكن بذكر الإسم يمكن بذكر الخاصّة أيضا من دون لزوم الدّور .

قلنا : مع إمكان الرّفع بالأوّل أىّ باعث للإنتقال إلى الثّانى مع مافيه من الإطالة ، وقد ظهر مما ذكران ّماذكره المحقّق والمحاكم محمول عندنا على السّادس وعند هذا القائل على الخامس ، ولا كلام فى عدم جواز حمله على وجه آخر من الوجوه المذكورة و إن امكن إجراء الجميع فى تعريف الخبر بالصّدق والكذب مثلا لوأجرى فيه الرّابع نقول جرت عادة النّاس أن يقولو افى بعض الأقوال لقائله انّك صدقت أوكذبت ولا يقولون ذلك فى جميع الأقوال ، وعلى هذا لو عرف الخبر بأنّه الّذى جرت عادة النّاس الخ ، لم يكن ذلك فى الحقيقة تعريفا للخبر بالصّدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال اللّفظين فيه ، وبهذا الإعتبار يتصحّح أعرفيّة اللّفظين و إن كان الخبر أعرف منهما بوجه آخر يصحّح تعريفهما به .

ثمّ الشّيخ لمّا فرغ عن بيان بطلان الثّانى أعنى عدم مفهوم بديهىّ التّصور بالمقايسة على التّصديق أشار إلى بطلانه من طريق لزوم الدّور والتّسلسل فقال : **وَلَوْ كَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ يَحْتَاجُ إِلىٰ أَنْ يَسْبِقَهُ تَصَوُّرٌ قَبْلَهُ** لنظريّته **لَذَهَبَ الأَمْرُ فِي**

ذٰلِكَ إلىٰ غَيْرِ النِّهَايَةِ أوْ لَدَارَ ثمّ بيّن الملازمة المذكورة بقوله : **وَأولى بأنْ يَكُونَ مُتَصَوَّرَةً لأنفُسِهَا الأشْيَاءَ العَامَّةَ لِلأمُورِ كُلِّهَا كَالمَوجُودِ وَالشَّيءِ وَالوَاحِدِ وَغَيْرِهِ .** ٣

واعلم انّ بداهة الوجود لمّا كانت بديهيّة اكتفى بهذا البيان التنبيهىّ فلا مجال للمناقشة عليه ، على أنّه يمكن جعله برهانيّا بأن يقال لما وجب انتهاء سلسلة الإكتساب إلى شيء أوّلىّ التّصوّر وجب كونه أعرف الأشياء وأبسطها وأعمّها إذ لوكان من الأمور ٦ الخاصة لم يجز كونه معرّفا للأمور العامّة لإشتراط المساواة فى التّعريف وليس فى الأشياء شيء أعمّ من الوجود ومثله فهو أوّلىُّ التّصوّر .

فإن قيل : اللّازم ممّا ذكرت وجود بديهىّ فى الأمور العامّة ليمكن كسبها إذ ٩ نظريّة كلّها يوجب استحالته نظرا إلى أنّ الأمور الخاصّة لايصلح لتعريفها ولايلزم كون هذا البديهىّ أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود ومثله .

قلنا : لوفرض النّظريّات بأسرها سلسلة واحدة لابدّ من انتهائها إلى أعرف ١٢ الأشياء وأعمّها وهوظاهر ، ولاشيء أعمّ وأبسط من الوجود والشيء ومثلهما ، فمنع كون هذا العام هوالوجود مكابرة . وذكر بعضهم مواخذة على الشيخ انّ اللّازم على الحكيم فى هذا المقام أن لايكتفى بهذا القدر بل يبين بداهة الوجود وامتناع تعريفه وكونه أوّل ١٥ الأوائل فى التّصوّر ، وهذه الثلاثة وإن كانت متقاربة إلّا انّها متغايرة ، وأنت تعلم انّه مع بداهة البداهة لاحاجة إلى الدّلالة وكونه أوّل الأوائل أيضا فى حدّ البداهة فلايفتقر إليها ، وبذلك يظهر امتناع تعريفه فهو أيضا مستغن عن الدّليل على انّه قد ثبت الأوّلان من ١٨ الدّليل المذكور لأنّ منتهى سلسلة النّظريّات إذاكان أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود كان بديهيّا وأوّل الأوائل فى التّصوّر ، ويتفرّع على ذلك استحالة تعريفه وهوظاهر .

ثمّ القائل المذكور بيّن الأوّل بوجهين : ٢١

أحدهما ، ان العلم بعدم خلوّ الأمرعن الإثبات والنّفى أى الوجود والعدم علم بديهىّ ، والتّصديق مسبوق بالتّصوّر ، فهذا العلم مسبوق بتصوّر الوجود والعدم والسّابق فى التّصوّر

على الأوّلى أوْلى بالأوّليّة ، فالوجود أوّلى .

وثانيها ، انّ علم النّفس بوجودها أوّلى والمقيّد يتضمّن المطلق فعلمها بالوجود المطلق سابق على العلم بوجودها والسّابق على الأوّلى أوْلى بالأوّليّة ، والظّاهر انّ بداهة الوجود أجلى من مقدّمات هذين الدّليلين وساير ما ذكروه من الأدلّة فى هذا المطلوب ، فانّ الوجدان يحكم بأنّ بداهة تصوّر النّفى والإثبات أجلى من التّصديق بأنّهما لايجتمعان ولايرتفعان ، وكذا الحال فى ساير المقدّمات ، فلا حاجة لإثباته إلى التّمسّك بها .

ثمّ بيّن الثّانى بأنّه لوامكن تعريفه فالمعرّف إمّا نفسه فليزم معلوميّته قبل معلوميّته و هوباطل أو أمر خارج لازم فيلزم تعريف المطلق بالمقيّد بل الوجود بالوجود إذ ما لم يعرّف وجود هذا اللّازم واتّصاف الوجود به لم يكن معرّفا ، والإتّصاف ضرب من الوجود لأنّه وجود الوصف للموصوف فيلزم ما ذكر ، أوجزء داخل فيكون له أجزاء فإن كانت كلّا اوبعضا وجودات كان الوجود الواحد وجودان والفرد جزء الطّبيعة والشّىء محتاجا الى مثله بل نفسه فى الخارج والتّعقّل و إلّا فعند اجتماعها إمّا يحدث صفة الوجود لها أولا فعلى الثّانى يكون الوجود عبارة عن الأمور العدميّة وهوباطل ، وعلى الأوّل فمع عدم تعقّل حصول الوجود من العدميّات نقول صفة الوجود إمّا يحصل من هذا المجموع فيكون فاعلا لها أوله فيكون قابلا لها ، والمقدّم على الشّىء بالفاعليّة أوالقابليّة خارج عن حقيقته فلايكون هذه الأجزاء ذاتيّة للوجود، فيكون التّعريف بالذّاتى تعريفا بالخارجىّ هـذا خلف .

وأورد عليه أوّلا بمنع قوله : « ما لم يعرف وجود هذا اللّازم » الخ إذ معرفـة الإتّصاف فى الترسيم غيرلازم بل يكفى حصوله فى الواقع ، ولو سلّم فالاتّصاف وجود بالاشتراك اللّفظى، ولوسلّم المعنوى فلعلّه نوع مباين للوجود بنفسه حتّى يكون الوجود المطلق بالنّسبة إليهما كالحيوان بالقياس إلى الإنسان والفرس ، ولاضير فى تعريف الوجود النّفسى بالرّابطى المبـاين له لابأن يكون نفس المباين معرّفا له حتّى لايجوز بل يكون المعرّف مأخوذا منه ، ولوفرض كون المعرّف هو المطلق الشّامل لهما فغاية الأمر لـزوم

تعريف الأعمّ بالأخصّ ولافساد فيه إلّا بالشّرطين المشهورين بينهم . وثانيا انّ المراد بقوله : « عند إجتماعها » الخ إمّا انّه عنده يحدث أمر هو الوجود أولا أو يحدث صفة الوجود لها أولا ، فعلى الأوّل نختار الأوّل ونقول الوجود الحادث هو المجموع من حيث هو مجموع ولايلزم منه خلاف فرض وكون التّعريف بالذّاتى تعريفا بالخارجيّ ، وعلى الثّانى الثّانى ولا محذور فيه إذ لافساد فى كون ماهيّة الوجود عبارة عن أمور غير معروضة للوجود فان لم يلزم موجوديّته وكان أمرا اعتباريّا فلا اشكال وان كان ولابدّ أن يكون موجودا فنقول الوجود يعرض نفسه وأجزائه جميعا إذلا محذور فى عروض الشّيء لنفسه وجزئه كما قرّروه ، وحينئذ لايكون المعروض والقابل أعنى الأجزاء مغايرة للوجود حتى يكون تعريفه بها تعريفا بالخارجى» انتهى .

ولايخفى ما فى الإيرادين ، أمّا فى الأوّل فلأنّ تعريف الشّيء بما لم يعلم اتّصافه به غير معقول إذ صحّته يوجب صحّة تعريفه بكلّ خارج مباين واشتراط الإتّصاف فى الواقع غير مفيد إذ ما لم يعلم لم يمكن الحكم به وبدونه لافرق بين وجوده وعدمه . نعم ، كان اللّازم أن يجعل اللّازم فى التّعريف باللّازم توقّف تعريف الوجود على معرفته لاتعريفه به إذ المعرّف له هو الوصف من حيث اتّصافه به لانفس الإتّصاف الّذى هو ضرب من الوجود . وما ذكره من احتمال اشتراك الوجود لفظا بين النّفسى والرّابطى أو كونهما لو عيّن متباينين يدفعه الوجدان مع أنّه لو صحّ كان المعرّف مباينا وكونه ما هو المأخوذ منه دون نفسه لاحاصل له على أنّ المعرّف هو المطلق كما ذكره أخيرا والتّعريف بالإخصّ غير صحيح على التّحقيق . وأمّا فى الثّانى فلأنّه يرد على ما اختاره أوّلا بأنّه لامعنى لحصول الوجود الّذى هو التّحقق من اجتماع العدميات على أن يكون الوجود الحادث هو نفس هذا المجموع من حيث هو مجموع إذ الأعدام بالإجتماع لايخرج عن حقيقتها و إن لم يلزم على صحّة هذا الفرض من تعريف الوجود بهذا المجموع تعريف الشّيء بالخارج المغاير ، وعلى ما اختاره ثانيا بأنّ جعل حقيقة الوجود عبارة عن أمور عدميّة مما يقطع بفساده الذّوق السّليم .

ثمّ ما ذكره بقوله : « فيقول الوجود يعرض نفسه » الخ كأنّه رجوع إلى اختيار الشقّ الأوّل بعد اختيار الثّانى ودفع محذوره بما ذكره من امكان عروض الوجود لنفسه ولأجزائه ، ولاريب فى أنّ ذلك وإن كان ممّا يذكر فى مقام المنع وأمثاله إلّا انّ التحقيق خلافه . فالظاهر انّ هذا الدّليل وإن امكن إتمامه إلّا انّ بداهة تقدير تعريفه بعد القطع ببداهته وكونه أوّل الأوائل أظهر من مقدّماته .

ثمّ بيّن الثّالث بأنّ الوجود أعرف الأشياء فإنّ معرفتنا لكلّ شىء عبارة عن حصوله لنا وفى ضمنه مطلق الحصول فهو أقدم وأعرف من الحصول المقيّد . وردّ بمنع الأقدميّة إذ كون المعرفة عبارة عن الحصول الخاصّ لايستلزم علمنا به حتّى يقال ما فى ضمنه من المطلق أعرف وأقدم . فالمناط فيه أيضا ماتقدّم ، ولمّا أثبت المطلوب بالدّليل المذكور أراد أن يثبته عن طريق عدم امكان التّعريف بما لادور فيه أو بالأعرف فقال :

وَلِهَذَا أى ولكون تلك الأشياء العامّة بديهيّة متصوّرة لذاتها **لَيْسَ يُمْكِنُ أنْ يُبَيَّنَ شَىْءٌ مِنْهَا بِبَيَانٍ لَا دَوْرَ فِيهِ البَتَّةَ أوبِبَيَانِ شَىْءٍ أعْرَفَ مِنْهَا** على سبيل منع الخلوّ إذ التّلازم قد يكون الأمرين معا كما يأتى. والضّابط فى عدم الإمكان انّ مايذكر فى تعريف شىء منها إمّا مرادف له أومساوأوأخصّ ، إذلاسبيل إلى التّعريف بالمباين لعدم جوازه وبالأعمّ لفقده ، وذكر المرادف يوجب الدّور والأخيرين للتّعريف بالمساوى أوالاخفى .

وقد ذكر الشيخ على التّمثيل تعريفين مشهورين فيما بينهم والزم من الأوّل ثانى المحذورين ومن الثّانى كليهما ولم يلزم الأوّل من الأوّل لما نذكره فقال : **وَلِذَلِكَ** أى لعدم الإمكان المذكور **مَنْ حَاوَلَ** أى أراد **أنْ يَقُولَ فِيهَا** أى فى الأشياء العامّة **شَيْئاً** من التّعريفات **وَقَعَ فِى اضْطِرَابٍ** .

قيل : انّ قوما لالتزامهم تحديد كلّ شىء حدّوا الوجود أيضا ، وقد علمت بطلان ذلك و وجوب انتهاء المبادى فى العلوم إلى الأوّليّات وعدم تعريف الشّىء بالأخفى والمساوى ، وعلمت بطلان تعريف الوجود على الوجه المطلق من حيث انّ كلّما يوصف

به الوجود يلزم كونه موجودا فى نفسه وموجودا للوجود ، فذلك تعريف للشىء بما لا يعرف إلّا به ، فإنّ الموجود من حيث أنّه موجود لايعرّف إلّا بالوجود فكيف يعرّف به الوجود . وبعضهم عرّف الوجود بأنّه الّذى ينقسم إلى القديم والحادث وهما لايعرّفان إلّا بالوجود مأخوذا مع اعتبار سبق عدم أولاسبقه . وأورد عليه بمنع وجود الوصف سواء سلّم وجود الموصوف أم لا وبمنع توقّف معرفة الوصف الموجود على معرفة الوجود إذ لزوم كون الوصف موجودا إمّا بنفسه أوللوجود لايستلزم أن يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللّازم معرفته فقط ، وبما أورد سابقا من المغائرة بين الوجود الرّابطي والنّفسى .

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرناه سابقا تعلم ضعف هذه الإيرادات وعدم وقعها فلا حاجة إلى التّعرّض لها ثانيا **كَمَنْ يَقُولُ إنَّ مِنْ حَقِيقَةِ الْمَوجُودِ أنْ يَكُونَ فَاعِلاً أَوْ مُنْفَعِلاً وَهَذا** أى كون الموجود فاعلا او منفعلا **إنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَمِنْ اقْسَامِ الْمَوجُودِ** أى فهما من أقسامه **وَالْمَوجُودُ أعْرَفُ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمُنْفَعِلِ** حاصله إنّا لانسلّم كون الموجود فاعلا أو منفعلا لجواز خلوّه عنهما ، ولوسلّم فلاشكّ انّهما قسمان من الموجود وهوأعرف منهما إمّا بالبداهة أولانّ العامّ أعرف من الخاصّ أو لما ذكره بقوله **وَجُمْهُورُ النَّاسِ** حتّى العوام والصّبيان **يَتَصَوَّرُونَ حَقِيقَةَ الْمَوجُودِ وَلَا يَعْرِفُونَ البَتَّةَ انه يَجِبُ أنْ يكُونَ فَاعِلاً أوْ مُنْفَعِلاً وَأنَا** مع ماكان له من الفطانة وجودة القريحة **إلىٰ هَذِهِ الْغَايَةِ لَمْ يَتَّضِحْ لِيْ ذٰلِكَ** أى كون الموجود فاعلا أومنفعلا **إلّا بِقِيَاسٍ** واحد **لَا غَيْرُ** أى لاباكثر من الواحد ولابالبديهة ، **فَكَيْفَ يَكُونُ حَالُ مَنْ يَرُومُ** أى يقصد **أنْ يُعَرِّفَ الشَّيَءَ الظَّاهِرَ** يعنى الموجود **بِصِفَةٍ لَهُ** صفة للصّفة وقوله : **يَحتَاجُ إلىٰ بَيَانٍ** صفة بعد صفة اوجملة حالية **حَتَّى يُثْبِتَ وُجُودَهَا** أى وجود هذه الصفة **لَهُ** أى لهذا الشّىء الظاهر . وحاصله انّ من يخفى عليه الشّىء الظّاهر حتّى أراد أن يعرّفه بشىء خفىّ على الأزكياء فيكون هذا الخفىّ أخفىٰ من الظّاهر بالقياس إليه قطعا فتعريفه به تعريف بالأخفىٰ بالنّظر إليه جزما .

ثمّ ما ذکره من عدم اتّضاح کون الموجود فاعلا أومنفعلا إلّا بالقیاس ممّا ریب فیه إذکلّ أحد یعلم بالبدیهة انّه لایعلم بالبدیهة انّ الوجود یکون فاعلا أو منفعلا بل لابدّله من دلیل. وما أورد علیه بأنّا نعرف الفاعل والمنفعل من طریق الحسّ من غیر حاجة إلی قیاس، ففیه انّ کلام الشیخ فی کون الوجود فاعلا أومنفعلا وهذا لایدرك بالحسّ لافی أنّ مجرّد الفاعلیّة والمنفعلیّة لایدرك به حتّی یورد علیه بأنّ الفعل والإنفعال العرفیّین ممّا یدرکه الحسّ الّذی یدرك الموافاة. ومعرفة کلّ فاعل ومنفعل بهذا المعنی أی ما یقال فی العرف انّه یفعل کذا أوینفعل عن کذا والنّار یحرق والثّلج یبرد وغیر ذلك یعمّ السّببیّة والمسببیّة الحقیقیّة الّتی تقدّمت فی الفصل الأوّل ممّا یدرکها الحسّ بل الحسّ یدرك الموافاة فقط.

وقد أجیب عن الإیراد المذکور بـ«أنّ الفاعلیّة لوکانت محسوسة لأدرکتها حاسّة وکانت أحد أجناس المحسوسات مع أنّ المدرك والجنس غیر معلومین. وقد ذکر الشّیخ فی الفصل الأوّل: «انّ الحسّ لایؤدّی إلّا إلی الموافاة ولیس إذا توافی شیئان وجب أن یکون أحدهما سبب الآخر فإذا لم یمکن إدراك مطلق السّبب أوالمسبّب بالحسّ فعدم ادراك الفاعل والمنفعل به أولی، إذ العامّ من کلّ معنی أعرف من الخاصّ منه عند العقل والحسّ کما بیّنه الشّیخ فی أوائل الطبیعیّات» انتهی. ویمکن أن یناقش فیه بأنّ للمعرّف أن یقول مرادی بالفاعل والمنفعل هو العرفیّان والحسّ الّذی یدرك الموافاة یدرکها. فالاولی فی الجواب ماذکرناه هذا. وکان القیاس الّذی أشار إلیه الشّیخ هوقولهم: «الموجود إمّا واجب أوممکن» و«الواجب فاعل» و«الممکن منفعل» فالموجود إمّا فاعل أو منفعل وهو قیاس اقترانیّ شرطیّ صغراه ظاهرة، ودلیل الکبری انّ الواجب لابدّ أن ینتهی إلیه سلسلة الممکنات بأسرها دفعا للدّور والتّسلسل، وهذا إنّما یتحقّق بفاعلیّته ولولبعضها والممکن لمّا تساوی وجوده وعدمه بالنّظر إلی ذاته فیفتقر إلی فاعل یرجّح أحد طرفیه علی الآخر فیکون منفعلا، والقدح فی الکبری بجواز وجود واجب آخر غیر فاعل ولامنفعل مردود بابتناء الدّلیل علی التّوحید، وفی الصّغری بجواز أن لایکون الموجود المطلق واجبا ولاممکنا

بل أمرا اعتباريّا مدفوع بافتقار الإعتباريّ إلى العلّة وأقلّها ذهن المعتبر فيكون ممكنا منفعلا ، وعدم اطلاق الممكن عليه فى عرف المتأخرين غيرضائر . هذا وبعضهم ألزم من هذا التّعريف أوّل المحذورين أعنى الدّور أيضا إمّا لأنّ الفاعل هوالموجود المؤثّر والمنفعل هوالموجود المتأثّر فيتوقّف معرفتها على معرفة الموجود ، فتعريفه بهما يوجب الدّور ،أولانّ الكون المرادف للوجود مأخوذ فى التّعريف وكان الشيخ لم يتعرّض له لعدم دخول الموجود فى مفهومها وإن لم يكونا إلّا موجودين وجواز أن لايؤخذ الكون فى التّعريف و يقال : «الموجود هوالفاعل أوالمنفعل » ولوأخذ فهوكون رابطىّ أى كون الشّىء على صفة والمعرّف مطلق الكون ولا دور فى تعريف المطلق بالمقيّد إلّا إذاكان المطلق ذاتيّا والمقيّد متصوّرا بكنهه، وكلاهما فى صورة النّزاع ممنوع ، وفيه تأمّل يعلم وجهه ممّا مرّ .

قيل : أخذ الشّىء أوالأمر أوغيرهما ممايرادف المعرّف فى تعريفهما لازم فالدّور وارد .

قلنا : المعرّف فى هذا التعريف هوالموجود وشىء ممّا ذكر لايرادفه وإن كان مساويا له، وأخذ المساوى فى التّعريف لايوجب الدّور . وفى التعريف الثّانى لمّا كان المعرّف هوالشّىء لزم فيه الدّور أيضا ولذا ألزم فيه المحذورين معا كما أشار اليه بقوله :

وَكَذَلِكَ أى مثل التّعريف الأوّل فى استلزامه لأحد المحذورين على سبيل منع الخلوّ **قَولُ مَنْ قَالَ إنَّ الشَّىءَ هُوَ الَّذِىْ يَصِحُّ عَنْهُ الْخَبَرُ** وعلى هذا فالتّعريفان ليسا لمفهوم واحد فجعل كليهما للموجود كما هو المشهور غيرجيّد ، وأشار إلى ثانى المحذورين بقوله : **فَإنَّ «يَصِحُّ» أخْفىٰ مِنَ «الشَّىءِ» و«الْخَبَرُ» أخْفىٰ مِنَ «الشَّىءِ» فَكَيْفَ يَكُونُ هَذا تَعْريفاً لِلشَّىءِ .**

ثمّ أشار إلى أوّلها أعنى لزوم الدّور وبيّنه بوجهين أحدهما ما ذكره بقوله : **وَإنَّمَا يُعَرَّفُ الصِّحَّةُ وَيُعَرَّفُ الْخَبَرُ بَعْدَ أنْ يُسْتَعْمَلَ فِى بَيَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إنَّهُ « شَىءٌ » أوْ إنَّهُ « أمْرٌ » أوْ إنَّهُ « مَا » أوْ إنَّهُ «الَّذِى» وَجَميعُ ذلِكَ كَالْمُرَادِفَاتِ لِاسْمِ الشَّىءِ** والتّشبيه لاعتبار معنى زايد فى بعض

هذه الأمور كالصّلة فى الموصولين **فَكَيْفَ يَصِحُّ أنْ يُعَرَّفَ الشَّيءُ تَعْرِيفاً حَقِيقِيّاً بِمَا** أى بأمر وهوالصّحة والخبر **لَايُعَرَّفُ هَذا الأمْرُ إلّا بِهِ** أى بالشّیء فيلزم الدّور لتوقّف الشّیء ومرادفاته على الصّحة والخبر المتوقّفين عليه . **نَعَمْ، رُبَّمَا كَانَ فِي ذَلِكَ** أى فى تعريف الشّیء بمالا يعرّف إلّا به **وَأمْثَالِهِ** ممّايكون المعرّف فيه مرادفا للمعرَّف أو اخفى منه **تَنْبِيهٌ مّا** عليه لما تقدّم من أنّ المرادف للشّیء أوالأخفى منه قد يصير لعلّة ما أظهر منه فصحّ أن ينبّه به عليه .

ثمّ أشار إلى الوجه الآخر للزوم الدّور بقوله : **وَأمّا بِالْحَقِيقَةِ فَإنَّكَ إذَا قُلْتَ إنَّ الشَّيءَ هُوَالشَّيءُ الَّذِي يَصِحُّ عَنْهُ الْخَبَرُ تَكُونُ كَأنَّكَ قُلْتَ إنَّ الشَّيءَ هُوَ الَّذِي يَصِحُّ عَنْهُ الْخَبَرُ لأنَّ مَعنىٰ «ما» و«الّذى» و«الشّیء» مَعنىً وَاحِدٌ فَتَكُونُ قَدْ أخَذْتَ الشَّيءَ فِي حدِّ الشَّيءِ** وعلى‌هذا فيتوقّف الشّیء على مرادفه المتوقّف عليه ، فمبنى الأوّل على أنّ الشّیء ومايرادفه مأخوذ فى تعريف الصّحّة والخبر المأخوذين فى تعريفه ، ومبنى هذا الوجه على أنّ قولهم: « الشّیء هو ما يصحّ عنه الخبر » مستلزم لتعريف الشّیء بنفسه لأنّ « ما » و« الّذى » بمعنى الشّیء ولايلتفت فيه إلى الصّحة والخبر . ولايخفى انّ المرادف للشّیء إمّا يجعل كالشّیء بعينه و يؤخذ على أنّه هو من دون جعله واسطة ، أو يؤخذ واسطة مغايرة له بالإعتبار متّحدا معه فى الحقيقة ، ففى‌الوجه‌الأوّل يلزم توقّف الشّیء على‌نفسه بواسطة ، وعلى‌الثّانى بواسطة أوواسطتين وفى الثّانى على الأوّل يلزم توقّفه على نفسه بلا واسطة وعلى الثّانى بواسطة فالدّور فى الأوّل مضمر بواسطة أو واسطتين ، وفى‌الثّانى مصرّح أو مضمر بواسطة .

عَلىٰ أنّا لا نُنْكِرُ أنْ يَقَعَ بِهَذا أى بالتعريف بما يصحّ **أو بِمَا يُشْبِهُهُ مَعَ فَسَادِ مَأخَذِهِ** لكونه مأخوذا من المعرّف نفسه **تَنْبِيهٌ بِوَجْهٍ مّا عَلَى الشَّيءِ** لما تقدّم من جواز صيرورة المرادف والأخفىٰ أعرف لعلّة ما فيصحّ جعله تنبيها . ولا تظنّنّ أنّ هذا تكرارلما ذكره أوّلا بقوله : «ربما كان فى ذلك تنبيه» إذ الأوّل لصحّة التنبيه على‌الشّیء بالصّحة والخبر ودفع الدّور بالوجه الأوّل ، والثّانى‌لصحّة التّنبيه عليه بمرادفه .

ودفع الدّور بالوجه الثّانى، أو الأوّل لصحّة التنبيه على الصّحة والخبر بالشّىء وأمثاله، والثّانى لصحة التنبيه على الشىء بمرادفه .

٣ فان قيل : ما معنى العلاوة فى المقام ؟

قلنا : لماذكر عدم إمكان تعريف الأمور العامّة بما لافساد فيه كان مظنّة أن يقال : «فما تقول فيمن عرّفها بالتعريفين» فأجاب أوّلا بأنّه وقع فى اضطراب لفسادهما ، وثانيا ٦ بإمكان إرادته التّنبيه عليها . ونحن لاننكر ذلك فالعلاوة علاوة بالنّسبة إلى الجواب الأوّل .

هذا وقد أورد على الوجه الأوّل بأنّ الشّىء ليس ذاتيا لأفراده فيجوز أن يكون ٩ مثل الصّحّة والخبر بديهيّا أومكتسبا بدون التوقّف على معرفة الشّىء نظر إلى عرضيته لها .

وجوابا أن الكلام على فرض نظريّة حقيقة الشّىء ، والضرورة قاضية بأن مثل الصّحة والخبر أخفى من الشّىء ، فلا يجوز حينئذ بداهتها لاستحالة كون البديهىّ أخفى ١٢ من النّظرىّ .

وأيضا الكلام على تقدير كون التّعريف المذكور تحديدا له موصلا إلى كنهه فلابدّ فيه من أخذ جنسه وفصله ، فالجنس هو الذّاتىّ الأعمّ ، ولاشىء يكون من الشّىء أعمّ ، ١٥ فما يوجد بدله إمّا مساوله أوأخصّ إذ لاسبيل إلى المباين ، فعلى الأوّل إمّا مرادف له أوفى حكم المرادف وعلى التّقديرين يحصل المطلوب ، وعلى الثّانى لايجوز بداهته لكونه حينئذ أخفى من الشّىء نظرا إلى أخصيّته منه وامتناع كون البديهىّ أخفى من النّظرىّ ١٨ فهو نظرىّ مكتسب من جنس وفصل آخرين وهكذا إلى غير النّهاية .

وأيضا الظّاهر أن ليس للصّحة والخبر تعريف لايذكر فيه «ما» ومثلها ممّا يرادف الشّىء وهو مستلزم للدّور .

٢١ ثمّ قد أجيب عن الإيراد المذكور بثلاثة وجوه فاسدة :

الأوّل : انّ اعتبار معنى «ما» و«الّذى» هو معنى الشّىء ممّا لابدّ منه ولاشىء من التّعريف لصحة الخبر ليصحّ أن يتوهّم تصوير الصّحّة بدون الشّىء مع انّه ليس بشىء .

وحاصله بعد توهّم انّ بناء الإيراد على أنّ التعريف للصّحة ولايلزم استعمال الشّىء فيه انّ التعريف ليس للصحّة بل للصحيح، وحينئذ لابدّ من أخذ الشّىء فى‌تعريفه لوجوب أخذ مافيه وهوبمعنى‌الشّىء، وهوتوهّم فاسد إذكلام المورد وارد فى‌المشتّق أيضا إذ غرضه انّ الشّىء ليس من‌ذاتيّات هذه الأشياء حتّى يلزم أخذه فى تعريفاتها بل من‌عرضيّاتها فيجوز أن لايذكر فيها وليس مراده خصوص لفظ الشّىء، بل‌غرضه أنّ «ما» و«الّذى» و«الامر» كلّهاكذلك، فلا يجب ذكرها فى‌تعريف الصّحيح والخبر .

الثّانى، انّه أى الشيخ يدّعى أنّ هذه التّعريفات لايتصوّر بدون تصوّر الشّىء و ذلك ظاهر، فلا يضرّ هذا الإحتمال وهو أيضا فاسد إذ غرض المورد انّ مراد الشيخ بيان امتناع تعريف الشّىء بما يصحّ عنه الخبر، وعلى فرض عدم ذاتيّة الشّىء للصحّة والخبر لاامتناع لجواز تعريفه بهما وتعريفهما بغير ماذكر أى ما أخذ فيه الشّىء .

الثّالث، انّ عدم الذاتيّة لايستلزم إمكان التصوّر بدونها إذ كثيرمن‌العرضيّات ممّا يستلزم تصوّرأفرادها تصوّرها قبله وهوأيضا فاسد إذ المورد لم يدّع استلزام عدم الذاتيّة إمكان التّصور بدونه وعدم وجوب ذكر الشّىء فى مطلق التّعريف لعدم ذاتيّته حتّى يقال انّ كثيرا من العرضيّات ممّا لايمكن تصوّرالمعروض بدونه، إذ الذّاتىّ أيضا لايلزم أخذه فى مطلق التّعريف لتحقق الرّسمىّ بالخاصّة وأمثالها بل مراده انّه عرض فلا يلزم أخذه فى‌الحدّى بل مطلق التّعريف إذكلّ عرضىّ للشّىء لايوجب اخذه فى تعريفه بل بعض العرضيّات ممّا لايلزم أخذه فى‌مطلق التّعريف، و يمكن أن يكون الشّىء من هذا القبيل، وهذا كما ترى راجع إلى المنع فالإيراد عليه بجواز كون الشّىء من عرضىّ يلزم أخذه فى التّعريف خارج عن الآداب، هذا ثمّ انّ مثل هذا الإيراد يتأتّى فى الوجه الثّانى أيضا بأن يقال : لايلزم أخذ«ما» و«الّذى» فى تعريف الشّىء بل يجوز أن يقال : «الشّىء صحيح الاخبار عنه» ونحو ذلك والجواب الجواب .

الثّانى من مقاصد الفصل بيان كون الموجود والشّىء مع بداهتهما معنيين متغايرين وهذا البيان من قوله : «ونقول معنى‌الموجود» إلى قوله : «ولايفارق لزوم معنى‌الوجود»

و محصّله انّ المراد بالموجود ومرادفاته من المحصّل والمثبت هو المعنى البديهيّ المعلوم لكلّ أحد أعنى المتحقّق ومثله، و «الشّيء» و إن اطلق على ذلك أيضا إلّا انّه يطلق على
٣ معنى آخر وهو الحقيقة بمعنى الماهيّة الّتى قد يسمّى بالوجود الخاصّ الّذى هو غير الوجود الإثباتى ؛ ثمّ بيّن المغايرة بين الوجود والماهيّة الّتى بمعنى الشّيء بإنّه يقال : « حقيقة كذا موجودة » ولا يقال : « حقيقة كذا حقيقة » أو «شيء» بمعنى أنّ الأوّل
٦ مفيد والثانى غير مفيد لا انّ الأوّل صحيح والثّانى غير صحيح حتّى يرد منع عدم صحة الثّانى . فمن صحّة حمل الموجود على الماهيّة وكونه مفيدا يظهر مغايرتهما المستلزمة لمغايرة الموجود والشّيء إذ المراد به الماهيّة ولولا المغايرة لكان كحمل الماهيّة والشّيء على الماهيّة فى عدم
٩ الإفادة .

وإذا عرفت ذلك فلنشرح عبارة الكتاب ثمّ نأتى بما يتعلّق به من السّؤال والجواب فقال :

١٢ **وَنَقُولُ إنّ مَعْنَى الْمَوجُودِ وَمَعْنَى الشَّيْءِ مُتَصَوَّرانِ فِى الأنْفُسِ وَهُمَا مَعْنيَانِ** جملة حالية من ضمير متصوّران حال كونهما معنيين متغايرين **فَالْمَوجُودُ وَالْمُحَصَّلُ وَالْمُثْبَتُ أسْمَاءٌ مُتَرَادِفَةٌ عَلَىٰ مَعْنًى وَاحِدٍ** إشارة إلى أنّ معنى
١٥ الموجود ومرادفاته مع بداهته متعيّن ممتاز من بين المعانى لا يحتاج إلى تعيينه . **وَلا نَشُكُّ فِى أنّ مَعْنَاهَا قَدْ حَصَلَ فى نَفسِ مَنْ يَقْرَءُ هذا الْكِتَابَ الّذِىْ هُوَ مَوضُوعُ عِلْمِهِ .**

١٨ **وَالشَّيْءُ** عطف على الموجود وهذا إشارة إلى تعيين معنى الشّيء حتّى ينهض بعد ذلك للتّنبيه على المغايرة **وَمَا يَقُومُ مَقَامَهُ** من الأمر وما والّذى **قَدْ يُدَلُّ بِهِ** على صيغة المجهول فلا ضمير فيه بل مستند إلى الظّرف **فِى اللُّغَاتِ كُلِّهَا** متعلّق بقوله : «يدلّ»
٢١ **فَإنَّ** تعليل لدلالة الشّيء على معنى آخر مع تعيينه **لِكُلِّ أمْرٍ حَقِيقَةً هُوَ** أى هذا الأمر **بِهَا** أى بهذا الحقيقة **هُوَ** أى هذا الأمر . وحاصله إنّا نجد من كلّ أمر معنى هو حقيقة ذلك الأمر وهو المعنى الآخر للشّيء والمراد بالحقيقة هنا الماهيّة بقرينه قوله : «هو بها هو»

فَالِلْمُثَلَّثِ حَقِيقَةٌ هِيَ انَّهُ مُثَلَّثٌ وَلِلْبَيَاضِ حقيقة **هِيَ انَّهُ بَيَاضٌ وَذٰلِكَ** أى المعنى الآخر أو الحقيقة نظرا إلى أنها معنى أو مشار إليه أو نحو ذلك **هُوَ الَّذِي**
رُبَّمَا سَمَّيْنَاهُ الْوُجُودَ الْخَاصَّ وَلَمْ نُرِدْ بِهِ مَعْنَى الْوُجُودِ الإِثْبَاتِيِّ ۳
وهذا يفيد انّ لفظ الوجود مشترك بين العامّ البديهىّ والماهيّة المخصوصة كماهيّة المثلّث وماهيّة الإنسان . **فَإِنَّ** تعليل للتّسمية المذكورة **لَفْظَ الْوُجُودِ يُدَلُّ بِهِ** على صيغة
المجهول **أَيْضاً** كلفظ الشّىء **عَلىٰ مَعَانٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا الْحَقِيقَةُ الَّتِي عَلَيْهَا** ۶
الشَّيْءُ ، فَكَأَنَّهُ أى المعنى الآخر للشّىء **مَا عَلَيْهِ** أى النّحو الّذى هذا النّحو **يَكُونُ الْوُجُودُ الْخَاصُّ لِلشَّيْءِ** أو وكان الشّىء ماكان عليه وهو الحقيقة بكون الوجود
الخاصّ لهذا الشّىء وعلى هذا ضمير الشّىء اسم «كان» ولفظة «ما» بدل منه وقوله : ۹
«يكون الوجود» الخ خبر لها .

ثمّ لما بيّن ترادف الموجود والمثبت والمحصّل وبداهتها و إطلاق الشّىء على معنى
آخر هو الحقيقة وتسمية ذلك بالوجود الخاص أيضا من دون لزوم ترادف الشّىء والوجود ۱۲
اذ ذلك معنى آخر غير ما يراد بيان مغايرته للشّىء أعنى الوجود الإثباتى البديهىّ قال :

فَنَرْجِعُ أى بعد تصوير الأمور المذكورة النّافعة فى بيان المغايرة نرجع إلى بيانها
وما بينّه و إن كان مغايرة الوجود والماهيّة إلّا إنّه مستلزم لمغايرة الوجود والشّىء إذ ۱۵
المراد بالشّىء هو الماهيّة **فَنَقُولُ إِنَّهُ مِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً خَاصَّةً**
هِيَ مَاهِيَّتُهُ وَمَعْلُومٌ انَّ حَقِيقَةَ كُلِّ شَيْءٍ ، الْخَاصَّةَ بِهِ غَيْرُ الْوُجُودِ
الَّذِي يُرَادِفُ الإِثْبَاتَ وَذٰلِكَ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ «حَقِيقَةُ كَذَا مَوْجُودَةٌ» ۱۸
إِمَّا فِي الأَعْيَانِ أَوْ فِي النَّفْسِ أَوْ مُطْلَقاً يعمّهما أى الظّرفين **جَمِيعاً كَانَ لِهٰذَا**
مَعْنًى مُحَصَّلٌ مَفْهُومٌ وَلَوْ قُلْتَ انَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةُ كَذَا أَوْ إِنَّ حَقِيقَةَ
كَذَا حَقِيقَةٌ لَكَانَ حَشْواً مِنَ الْكَلَامِ غَيْرَ مُفِيدٍ ومحصّله انّ الوجود ۲۱
الإثباتى لو كان حقيقة شىء لكان حمله عليها غير مفيد كحمل الحقيقة على نفسها كما فى قولنا :
«حقيقة البياض حقيقة البياض» أو «حقيقة» مع انّه مفيد ولذا قد يحتاج إلى بيان وبرهان ،

فالوجود الإثباتى مغاير للحقيقة المرادفة للشّىء **وَلَوْ قُلْتَ : « حَقِيقَةُ كَذَا شَىءٌ » لَكَانَ أيضاً قَولاً غَيْرَ مُفِيدٍ مايُجْهَلُ** إذالشّىء بمعنى الحقيقة وقوله: « مايجهل » مفعول غير مفيد و« يجهل » على صيغة المجهول مسند الى ضمير لفظة « ما » أى غيرمفيد لأمرمجهول **وَأقَلُّ إفَادَةٍ مِنْهُ** أى من قولك ان حقيقة كذا شيء **أنْ تَقُولَ: « إنَّ الْحَقِيقَةَ شَىءٌ »** لثبوت الفرق بالعموم والخصوص بين الشّىء والحقيقة المخصوصة فحمله عليها لايخلو عن إفادة مّا لأنّه بمنزلة حمل العامّ على الخاصّ بخلاف مطلق الحقيقة والشّىء ، فإنّهما بمنزلة أمر واحد من دون فرق فحمله عليها بمنزلة حمل الشّىء على نفسه فيكون أقلّ إفادة من الأوّل **إلّا أنْ نَعْنِى بِالشَّىءِ الْمَوْجُودَ** استثناء من الجميع يعنى إلّا أن يراد من الشّىء فى هذه الأمثلة معناه الّذى هوالموجود دون الماهيّة **كَأنَّكَ قُلْتَ إنَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةٌ مَوجُودَةٌ** وحينئذ وان كانت مفيدة إلّا انّه غيرمراد .

وقوله: **وَأمّا إنْ قُلْتَ حَقِيقَةُ ا شَىءٌ وَحَقِيقَةُ ب شَىءٌ آخَرَ، فإنَّما يَصِحُّ هٰذا وَأفَادَ لأنَّكَ تَضْمِرُ فِى نَفْسِكَ أنَّهُ** أى ا **شَىءٌ آخَرُ مَخْصُوصٌ مُخَالِفٌ لِذٰلِكَ الشَّىءِ الآخَرِ** أى الثّانى وهو ب . دفع سؤال ربّما يورد على الدّليل وهوانّا لانسلّم انّ قولنا : «حقيقة كذا شيء »أو «حقيقة غيرمفيد» بل هو مفيد كقولنا : «حقيقة ا شيء وحقيقة ب شيء آخر» وحاصل الدّفع انّ ماذكر إنّما يصحّ ويفيد سبب إضمار أمر فى الذّهن يدلّ عليه اجتماع القولين وهو ان ا شيء آخر مخالف ومغاير لذلك الشّيء الآخر أى الاخير وهو ب ، فالآخر فى الأوّل بفتح الخاء وفى الثّانى بكسرها . وربما جعل الضّمير فى انّه ا ب وحمل الشّيء الآخر على ا وحينئذ يكون الآخر فى الموضعين بفتح الخاء وهو بعيد، وبالجملة هذه الإفادة لهذا الاضمار والاقتران **كَمَا لَوْ قُلْتَ إنَّ حَقِيقَةَ ا حَقِيقَةٌ وَحَقِيقَةَ ب حَقِيقَةٌ أخرىٰ، وَلَولَا هٰذَا الإضْمَارُ وهٰذَا الإقْتِرانُ جَمِيعاً لَمْ يُفِدْ فَالشَّىءُ يُرَادُ بِهِ هٰذَا الْمَعْنىٰ** أى الماهيّة وقد ظهرمغايرتها فهما للوجود . وهما متغايران . ثمّ فى بيان تغايرهما ردّ لقول **الأشاعرة**: «إنّ وجودكلّ شيء عين ماهيّته ليس زايدا عليها» .

و إذا عرفت ذلک فهنا أمران لابدّ لنا من التّعرّض لهما :

أحدهما انّه قيل: «حاصل ماعلّل به‌الإختلاف بين الحقيقة والوجود انّه يصحّ أن يقال : «حقيقة كذا موجودة» ولايصحّ أن يقال : «حقيقة كذا شىء» وللمنازع أن ۳
يمنع عدم صحّة الثّانى أوالفرق بينهما فى‌الصّحة وعدمها أو بعكس الأمر لتصريحهم بأنّ الحقيقة هى الماهيّة المقترنة بالوجود فقولهم : «حقيقة كذا موجودة» بمنزلة انّ الماهيّة المقترنة بالوجود موجودة، وتعليل‌عدم الصّحّة فى‌الثّانى بعدم المجهوليّة غيرصحيح لعدم ۶
اشتراط صحّة الحمل بها ، و«لذا يصحّ المبادى الأولى مع بداهتها» انتهى .

وفيه أوّلا ، ما عرفت من‌أنّ التّعليل بالمغايرة لعدم الإفادة لا لعدم الصّحّة ومنع الإفادة وعدمها فى‌القولين مكابرة . وثانيا ، أنّ مراد الشّيخ بالحقيقة هنا الماهيّة لا ما ۹
هوالمصطلح عند الجمهور، فالوجود غيرمأخوذ فيها على‌أنّهما قد يستعملان مترادفين أيضا . ثمّ لومنع صحّة استعمالها بمعنى الماهيّة حقيقة فالتجوّز جايز، ولو منع ذلک أيضا تبدّل الحقيقة بالماهيّة ويتمّ التّعليل . وثالثا، انّ انعكاس‌الأمرأيضا مفيد للمعلّل إذ به يثبت ۱۲
المغايرة بينهما فى المفهوم على أنّ اندفاعه بعد ارادة الماهيّة من‌الحقيقة ظاهر .

وثانيهما انّ المستفاد من‌كلام الشيخ اتّحاد الماهيّة والوجود الخاصّ واشتراك الوجود بين العامّ البديهىّ والماهيّة المخصوصة الّتى هى‌الوجود الخاصّ . ۱۵

وقد أورد عليه بـ«أنّ الحقّ انّ لكلّ من‌الوجود والشّيئيّة مفهوم عام مشترک و أفراد مخصوصة فى الأعيان والأذهان يطلق عليها ذلک المفهوم لاباشتراک الإسم فقط ، نعم‌الوجود مقول بالتّشكيک على‌أفراد ففى‌بعضها أقدم وفى‌بعضها ليس بأقدم، والماهيّات ۱۸
ليست كذلک. وأيضا الوجودات الخاصّة مجهولة الأسامى شرح‌أسمائها انّه إنسان أوفلک أوغيرذلک، ثمّ يلزم الجميع الأمرالعامّ فى‌الذّهن، ونسبة الوجود إلى‌اقسامه كنسبه الشّىء إلى أقسامه لكن أقسام الشّىء معلومة الاسامى والخوّاص والحدود بخلاف أقسام الوجود . ۲۱
والسّبب فى ذلک انّ أنحاء الوجودات هويّات عينيّة ليست لها صورة كليّة فى الذّهن حتّى يوضع لها أسام بخلاف اقسام الشّىء فانّها ماهيّات ومعان‌كلّيّة . ثمّ الفرق بين

الوجود والشّيئية ممّالاحاجة فيه إلى ماتكلّفه الشيخ فى بيانه فإنّ أفراد الوجود هويّات بسيطة لاجنس لها ولافصل وليست مفهومات كليّة ذاتيّة أوعرضية بخلاف أقسام الشيئية كما مرّ . فكما انّ الفرق حاصل بين ماهيّة المثلّث و وجودها الخاصّ فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود » انتهى .

و محصّل كلام هذا المورد و ملخّص مذهبه على ما يعلم من ساير كتبه أيضا أنّ الوجودات الخاصّة أمور محقّقة حاصلة والماهيّات أمور اعتباريّة ينتزع منها و بحسب قوّة الوجود وضعفه يختلف انتزاع الماهيّات منه ؛ فماكان أقوى وأشدّ كان انتزاع المعانى عنه أكثر سواء كان فى الذّهن أوالخارج ، وهذه الوجودات المحقّقه فى أحد الظّرفين هى الوجودات الخاصّة ولايمكن تصوّرها بل المتصوّر ماينتزع منها من الماهيّات ويعلم أسماء الماهيّات ولايعلم أسمائها لأنّها غير متصّورة بل إنّما يعرف بما ينتزع عنها من الماهيّات ، فالوجود الّذى ينتزع منها الإنسان نسميّه بالإنسان وهكذا ، وهذه الماهيّات الخاصّة المنتزعة من الوجودات هى أفراد الشّىء والوجودات المذكورة ليست أفرادا له بل هى أفراد للوجود سواء أريد به المفهوم الإعتبارىّ الّذى ندركه أوالوجود الحقيقىّ الّذى لانعلمه لكن هذا المفهوم الإعتبارىّ الّذى هوالشّىء أمر كلّى حقيقة والماهيّات الخاصّة أفراد وجزئيّات له لكن ليس ذاتيّا لها والوجود ليس بكلّى حقيقة إذ الكلّية والجزئيّة من عوارض الماهيّات لكنّه شبيّه به .

وقد اعترض عليه بوجوه :

منها ، انّه يلزم على هذا امتناع تصوّر الماهيّات والمفهومات أيضا إذ المعنى الحاصل فى الذّهن له وجود ذهنىّ ، فعلى رأى المورد أمرمحقّق حاصل فى الذّهن وفرد خاصّ ذهنىّ من الوجود فيكون الماهيّة أمرا إعتباريا إنتزاعيّا منه كما انّ الحاصل فى الخارج هو الوجود حقيقة والإنسان أمر اعتبارىّ ينتزع منه ، وحينئذ نقول المعنى الّذى ندركه من الوجود الذّهنى المذكور إمّا إدراكه بانتزاعه منه أومن حيث كونه فيه لابأن ينتزع منه ، فعلى الأوّل يلزم أن يحصل وجود ذهنىّ آخر اذ هذا المعنى المنتزع له حصول فى

الذّهن فیکون له وجود ذهنیّ خاصّ محقّق وهکذا إلی غیر النّهایة وهوباطل إذ یعلم بدیهة انّا نتصوّر الشّیء من غیر حصول أمور غیر متناهیة فی‌ذهننا، علی أنّه یوجب عدم حصول علم شی بالأخرة ووجهه ظاهر . ۳

والثّانی بیّن الفساد إذ المعانی الّتی فی‌الوجود علی هذا الرّای أمورمخلوطة به لاتمیّز بینها وبینه ، وإنّما هی اعتبارات له فلا یمکن إدراکها باعتبار أنّها فیه بدون أن ینتزع منه ویجرّد ویمیّز بعضها عن بعض ، کیف ولکلّ وجود من تلک‌الوجودات اعتبارات ۶ وحالات إنتزاعیة‌کثیرة فلوکان إدراکها بمجرّد حصول ذلک‌الوجود فی الذّهن لزم إدراک جمیعها دفعة بالبدیهة ولیس کذلک .

ومنها ، انّه لوکان الوجود الذّهنیّ حقیقة محصّلة فلم لایکون معلوما مع أنّ ۹ المعانی الّتی من اعتباراته ومخلوطة به غیرحاصلة فی الذّهن حقیقة معلومة .

فلوقیل : الوجودات هویّات جزئیّة فلایحصل‌العلم بها والمعانی أمور کلّیة محصّل العلم بها فلوقیل : کما یشعر به کلامنا : ۱۲

قلنا : الظّاهر عدم الفرق بین الکلّی والجزئیّ فی هذا المعنی ، وأیضا إدراکنا الجزئیّات ممّالاریب فیه، فهذه الجزئیّات إمّا وجودات أومعان فعلی‌الأوّل یثبت إدراکنا للوجودات الخاصّة ، وعلی الثّانی یظهر إمکان درک المعنی الجزئیّ فلا یصحّ الفرق ۱۵ بالوجه المذکور .

ومنها ، انّه لوصحّ ماذکره فلا وجه لنفی کون الوجودات الخاصّة من أفراد الشّیء بل‌الظاهر انّ الشّیء کالوجود یقال علیها ولذا ورد فی‌أخبارالعترة علیهم السّلام : ۱۸ «أنّه تعالی شیء لاکالأشیاء» مع انّه تعالی محض الوجود الحقیقیّ عند هذا المورد ، نعم الوجود لایطلق علی الماهیّات . ثمّ الفرق الذی ذکره بین الوجود والشیئیّة علی تقدیر صحّته فی غایة الغموض، وما ذکره الشّیخ فی‌نهایه الوضوح فکیف یکون ماذکره تکلّفا ۲۱ بالنّسبة إلی ما ذکره انتهی .

اقول : الحقّ کما ذکره المورد انّ الوجودات الخاصّة العینیّة لایمکن تصوّرها

ولايدخل فى الذّهن ، إذحقيقتها انها فى الأعيان فلوحصلت فى الأذهان لزم انقلاب الحقيقة ونحن بيّنا فى غير موضع انّ حقيقة الوجود سواء كان قائما بذاته أوصادرا من علّته لايمكن تصوّره إذ كل ّ ما يدخل فى الذّهن لايقتضى بذاته انتزاع الوجود المطلق منه ولانقول انّ الوجودات الخاصّة الذّهنيّة أيضا كذلك بل هذا الحكم يخُصُّ بالوجودات العينيّة ، إذ لاريب فى أنّ الماهيّة إذا حصلت فى الذّهن يكون صورتها الحاصلة فيه هو وجودها الذّهنىّ وهو إمّا نفس العلم بها أومستلزم له كما هوالمختار عندنا ، فعلوميّة وجودها الذّهنى بالعلم الحضورىّ الانكشافىّ ظاهر منكشف ، ومن العلم بهذا الوجود يعلم نفس الماهيّة الخارجيّة بالعرض ، وليس فى كلام المورد ما يفيد امتناع تصوّر الوجودات الذّهنيّة بل قوله : «إنّ انحاء الوجودات هويّات عينيّة » يدلّ على اختصاص هذا الحكم بالوجودات الخاصّة العينيّة ، وبذلك يندفع عنه الإعتراض الأوّل ، أونختار الشّقّ الثّانى ونقول الماهيّة معلومة فى ضمن الوجود الذّهنىّ بالعلم الحضورىّ ، وكذا الإعتراض الثّانى لأنه لاينكر معلوميّة الوجودات الذّهنيّة بالعلم الإنكشافى ، وأمّا الإعتراض الثّالث فمع كون الشّىء بمعناه العامّ المعروف فلاريب فى وروده لظهور كون الوجودات الخاصّة من أفراده ولكنّ الظّاهر انّ المورد لاينفى ذلك بل غرضه انّ مفهوم الشّىء إذا خصّ بالماهيّة المطلقة المقابلة للوجود كان له أفراد خاصّة هى جزئيات الماهيّات ، والموجود المطلق له أفراد معيّنة هى الوجودات الخاصّة وحينئذ يحصل الإنفكاك بين المطلقين كما يحصل بين أفرادهما ، إذ الماهيّة المقابلة للوجود لايطلق عليها الوجود وبالعكس ، وكذا الحال فى أفرادهما وليس فى كلامه تصريح بعدم اطلاق الشّىء بمعناه المعروف المرادف للحقيقة على الوجودات الخاصّة ، وعلى هذا فما ذكره المورد من الفرق بين الموجود والشّىء بمعنى الماهيّة صحيح وتفرقة الشيخ غيرصحيحة إذ الوجودات الخاصّة من أفراد الوجود المطلق والفلاسفة أيضا أثبتوها مغايرة للماهيّات ذهنا متّحدة معها فى الخارج فهى مغايرة لافراد الماهيّات المقابلة لها كما انّ مطلق الوجود مغاير للماهيّة المطلقة المقابلة له . فالشّىء إذا خصّ بالماهيّة المقابلة للوجود كان مغايرا له ، وهذا هوالفرق بينهما و بين أفرادهما كما ذكره

المورد المذکور وهومبنی علی تخصّص الشّیء بالماهیّة المقابلة للوجود .

والتّحقیق انّ الشّیء بعمومه مرادف للحقیقة المتناولة لکلّ من الوجود المطلق والماهیّة المطلقة وافرادهما الخاصّة والوجود المرکّب من المـاهیّة والوجود ، وعلی هذا فهو أعمّ من کلّ منهما . فالفرق حقیقة بین الشّیء والوجود بالعموم والخصوص . وأمّا ما ذکره الشّیخ من الفرق فحاصله انّ الشیء قد یطلق علی الماهیّة بمعنی‌الوجود الخاص المغایرللوجود الإثباتی ، وفیه انّ الوجود الخاصّ مغایر للماهیّة فکیف یکون عینها وفرد للوجود المطلق فکیف یکون مغایراله ، والحاصل انّ غرض الشیخ فی‌الفرق بین مطلق الشّیء ومطلق‌الوجود إمّا بجوازإطلاق الشّیء علی‌مطلق‌الماهیّة أوعلی‌الماهیّات المخصوصة المقابلة للوجود ، فعلی الأول لامدخلیّة لأخذ الماهیّة بمعنی الوجود الخاصّ إذ لوفرض مساوقته لها فإنّما یساوق الماهیّة المعیّنة مع أنّ هذا الأخذ غیرصحیح إذالوجود الخاصّ مقابل الماهیّة المعیّنة علی مـا استقرّ علیه آراء **الفلاسفة** فلا یطلق‌علیه الماهیّة المطلقة الّتی هی جنس الماهیّات الخاصّة ، ولوصحّ ذلک لصحّ إطلاق الشّیء بمعنی الماهیّة المطلقة علی الوجود المطلق أیضا لعدم الفرق ، ومع ذلک کیف یخرج‌الوجود الخاصّ‌عن تناول المطلق له حتّی یحصل‌الفرق . وعلی الثّانی لاریب فی أنّ الماهیّة بهذا المعنی مغایرة للوجود الخاصّ فکیف أخذها بمعناه .

وإن قیل : غرضه انّ الشّیء یطلق علی الحقیقة بالمعنی المأخوذ فیه الوجود لابمعنی الماهیّة المقابلة له فالشّیء هی الماهیّة المتشخّصة الموجودة وهی الوجود الخاصّ علی أن یکون المراد به الموجود الخاصّ فیکون حاصل‌کلامه انّ الشّیء قد یطلق علی الموجود الخاصّ کزید مثلا ولایطلق علیه الوجود .

قلنا : هذا لایناسب استدلالـه علی الفرق ، وقد صرّح الناظرون فی‌کلامـه بأنّ مراده بالحقیقة هنا الماهیّة الّتی لم یؤخذ فیهـا الوجود ، نعم یمکن أن یقال انّ مراده انّ الوجود الخاصّ فی اصطلاح آخر یطلق علی الماهیّة المخصوصة المقابلة للوجود کماهیة المثلّث وماهیّة الإنسان والوجود الخاصّ بهـذا الإطلاق غیر الوجود الخاصّ‌الّذی

هو من أفراد المطلق وحينئذ يستقيم كلامه، ولو كان فيه خدشة يكون لفظيّة لامعنوية .

لمّا كان المقام غير خال عن شوائب الإبهام فلنشير إلى لمعة من مباحث الوجود
٣ ليظهر جلية الحال فنقول :

مذهب **الحكماء** انّ للأشياء وجودين : وجود خاصّ تختصّ به كلّ موجود
و وجود عامّ مشترك بين الموجودات، والأوّل حقيقة محصّلة فى الخارج والثّانى اعتبارىّ
٦ منتزع من الوجوات الخاصّة وهى حقايق متخالفة متكثّرة بأنفسها ، وليس تخالفها
بمجرّد عارض الإضافة إلى الماهيات حتّى يكون متفقة الحقايق فى نفس الأمر ولا بالفصول
ليلزم كون المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها . ومذهب **المتكلمين** انّ الوجود منحصر
٩ فى المفهوم المشترك وموجوديّة الأشياء به، ومحققوهم على أنّه زايد على الماهيّات فى الذّهن
وعينها فى الخارج، وغيرهم على أنّه زايد عليها ذهنا وخارجا، وهنا مذاهب أخرىٰ لاحاجة
فيما نحن بصدده إلىٰ نقلها .

١٢ و إذ عرفت ذلك نقول : مذهب **المتكلّم** باطل ، إذ كلّ من الماهيّة والوجود
المطلق أمر اعتبارىّ فلا يحصل من انضمامها أمر محقّق خارجىّ ، وأيضا المطلق اعتبارى
منتزع ولا يمكن أن يكون منشاء انتزاعه الماهيّة الممكنة إذ المناسبة بين المنتزع والمنتزع
١٥ منه لازمة وهى بين الماهيّة والوجود معدومة فلابدّ من تحقّق شيء بالجعل يكون بينه
وبين الوجود المرادف للظهور العينىّ مناسبة ليكون منشأء لانتزاعه وما هو إلّا الوجود
الخاصّ، ويؤكّده ما تقرّر من كون الوجودات الخاصّة هويّات متحقّقة عينيّة متأصّلة
١٨ فى التّحقّق والجعل دون الماهيّات ، وهماو إن اتّحدتا فى الخارج وتغايرتا فى الإعتبار
إلّا انّ التّحقّق بالأصالة للوجود، والماهيّة متحقّقة بتبعيّتها. والتّوضيح انّ الماهيّات
بأنفسها أعدام صرفه فلابدّ لها من أمر يكون تحقّقها به ، وتحقّقها بالعلّة مالم ينضمّ إليه
٢١ شىء آخر غير ممكن والعامّ الإنتزاعى لايمكن أن يكون محقّق الحقايق ومثبّت الذّوات
فلابدّ أن يكون ما به تحقّقها أمرا ثابتا محقّقا وما هو إلّا الوجود الخاصّ .

فان قيل : الموجود فى الخارج ليس إلّا الماهيّة المتّصفة بالوجود المطلق فلا

يتضمّن سوى جزئين .

قلنا : البرهان دلّ على تضمّنه أمرا متحقّقا بذاته محقّقا لها ، ولولاه لم يتحقّقا إذ الماهيّة فى حدّ نفسها معدومة ، والمطلق أمر اعتبارىّ ومن اجتماعهما لايحصل حقيقة محصلّة عينيه يكون منشأ للآثار الخارجيّة مع أنّ ما ينتزع عنه الوجود يجب أن يكون ذاته مصداقا ومناسبا له ، والماهيّة المعدومة فى حدّ ذاته ليس كذلك كما تقدّم فيجب أن يشتمل كلّ موجود على شىء متحقّق بنفسه هو وجوده الخاصّ وهو إمّا قائم بذاته يقتضى التحقّق والثبوت بنفس ذاته من غير افتقار إلى علّة فهو صرف الوجود وحقيقة الواجب القيّوم للكلّ ، وهو فى غاية الوحدة والبساطة ولاينتزع عنه ماهيّة . وإنّما ينتزع عنه مجرّد الوجود المطلق ، إذ مفتقر إلىٰ علّة هو الواجب وهو الوجود الخاصّ لكلّ ممكن إلّا انّه بعد صدوره عن علّته يكون قائماً بذاته متحقّقا بنفسه وينتزع عنه الماهيّة الخاصّة والوجود المطلق ، ولعدم تركّبه من جنس وفصل لايمكن تعقّله بحقيقته ، والمعقول منه منشأيّة لانتزاع المطلق ومبدئيّته للآثار الخارجيّه ، وكيف يدرك حقيقته مع أنّ نفس حقيقته انّه فى الأعيان فلو دخل فى الأذهان لزم قلب حقيقته .

فان قيل : لولم يدرك حقيقته فما وجه تسميته بالوجود والحكم بمخالفته للماهيّه .

قلنا : لما علمنا بالبرهان عدم منشأيّة الماهيّة لانتزاع الوجود حكمنا بلزوم تحقّق أمر مغاير لها يصلح لمنشائيّته ، ولما علم كونه ما به التحقّق والتثبت سمّى بالوجود وهو أحقّ بالموجوديّة والتحقّق من الماهيّة المتحقّقة لاجله ، اذ ما يوجب التحقّق والوجود لغيره فهو أحرى بالموجوديّة والتحقّق منه كما انّ البياض أولى بكونه أبيض من الجسم الّذى يصير أبيض لاجله ، والضّوء أحرى بكونه مضيئا مما يصير مضيئا بسببه . والى ذلك أشار بهمنيار بقوله : « وبالجملة فالوجود حقيقته انّه فى الأعيان لاغير ، و كيف لايكون فى الأعيان ماهذه حقيقته » .

فإن قيل : الوجودات الخاصّة الممكنة مثل الماهيّات المخصوصة فى عدم اقتضائها التحقّق والثبوت بنفس ذاتها بل يحتاج إلىٰ علّة موجدة فهى قبل الصّدور عن علّتها

لم يكن منشأ لانتزاع المطلق عنها وبعده صارت منشأ له ، والماهيّات أيضا كذلك لأنّها
بعد صدورها عن العلّة لم لا يجوز أن يكون منشأ لانتزاع المطلق ، وبالجملة الوجود الخاصّ
٣ للممكن وماهيّته متشاركان فى عدم التّحقّق بنفس ذاتهما وكون تحقّقهما بالعلّة فان اشترط
فى منشأيّة الإنتزاع التّحقّق بنفس الذّات لم يكن شىء منهما منشأ ، وإن كفى فيها التّحقّق
بالعلّة فهو حاصل فيهما .

٦ قلنا : لاريب فى مشاركتهما فى عدم الإقتضاء للتّحقّق بنفس ذاتهما وكونه لعلّتهما
إلّا انّ الوجود الخاصّ بعد صدوره عن علّته لايحتاج إلى أمر سوى ذاته فى كونه متحقّقا
ومنشأ لانتزاع المطلق ، والماهيّة يفتقر فى ذلك إلى غيره أعنى الوجود الخاصّ . والسّرّ فيه
٩ انّ صدور الماهية عن جاعلها وتحقّقها فى الخارج لايمكن بدون تحقّقها فى ضمن الوجود
الخاصّ المتحقّق بذاته بعد الصّدور إذ هى من حيث ذاتها محض العدم والمطلق أمر اعتبارى
لايصلح بمجرّده ان يحقّقها ويصيّرها محصلّة عينيّة .

١٢ والحاصل انّ الماهيّة كما يقتضى بنفس ذاتها ومفهومها أن يكون هى هى فهى
بنفس ذاتها يقتضى أن يكون فى الخارج من اعتبارات الوجود الخاصّ ، على أنّك قد
علمت ان لامناسبة بين الماهية والوجود حتّى يكون هى منشأ لانتزاعها إذ الماهيّة شى
١٥ نعرفه بحقيقته ونعلم عدم مناسبته للوجود وليس الوجود من لوازمه . وأيضا ليست الماهيّة
من سنخ الوجود الواجبى ، وأمّا الوجود الخاصّ فهو من سنخه ولوازمه فالمناسبة من وجه
بينهما حاصلة ، ولذلك يناسب الوجود المطلق أيضا ، وبذلك يظهر أنّ المجعول بالذّات
١٨ ليس هو الماهيّة بل الوجود الخاصّ بالجعل البسيط وبعد الجعل ينتزع منه الماهيّة والوجود
العامّ كما اختاره **صاحب التحصيل والمحقق** فى كتاب مصارع المصارع وغيرهما من
المحقّقين . والدّليل كما عرفت انّ المناسبة بين العلّة والمعلول لازمة ولامناسبة بين صرف
٢١ الوجود الحق والماهيّات فلابدّ أن يكون المجعول من سنخه وماهو إلّا الوجود الخاصّ .
وممّا يدلّ على أصالة الوجود فى التّحقّق وكونه حقيقة عينيّة وعدم تحقّق للماهيّة بذاتها
هو انّه لو وجدت الماهيّة فان تحقّقت فى الخارج بلا اعتبار الوجود فهو باطل ، وان

تحقّقت معه فهذا الوجود إن كان زايدا عليها لزم موجوديّتها مع قطع النّظر عنه للقاعدة الفرعيّة ، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الأوّل فيلزم التّسلسل ، و إن كان جزء لها فالجزء الآخر إن كان متحقّقا مع عزل النّظر عن الوجود لزم تحقّق وجود آخر وننقل الكلام ٣
إليه فيلزم التّسلسل و إلّا ثبت المطلوب ، إذ تحقّق الجزء الآخر حينئذ يكون بالوجود المتحقّق بذاته وهو الوجود الخاصّ فهو الموجود بالأصالة وغيره يكون متحقّقا به .

قيل : على هذا لا إشكال فی وجود الواجب لكونه صرف الوجود القائم بذاته ٦
ولكن يشكل الأمر فی وجود الممكن المركّب من الوجود والماهيّة إذ نقول وجوده إمّا زايد على ماهيّته أو جزء لها فيلزم ما ذكر من المفاسد ،

قلنا : قد عرفت إنّ للممكن وجودين العامّ المشترك والخاصّ المجهول بكنهه ٩
ونسمّيه بالوجود لكونه ما به التّذوّت والتّحقّق ومنشاء لانتزاع المطلق بنفس ذاته وعروضه له فی العقل دون الخارج كما عرفت ، وهذا الخاصّ ليس عارضا للماهيّة ولا زايدا عليها ليلزم النّقض فی الفرعية إذ هو ثبوت الشّیء لا ثبوت شیء لآخر فالمتحقّق ١٢
بالذّات هذا الوجود الخاصّ وبعد تحقّقه ينتزع منه الماهيّة ، فالماهيّات مع قطع النّظر عن الوجود ليست أمورا متحقّقة متحصّلة بل اعتبارات محضة وبعد حصولها فی الخارج اذ اعتبرت مع الوجود يكون متحصّلة إلّا انّ التّحقق حقيقة للوجود والماهيّات يكون ١٥
متحقّقة بتبعيّته لا من قبل تبعيّة الموجود للموجود بل من قبيل تبعيّة الشّبح لدى الشّبح والظّلّ للشّخص إذ الماهيّات مع قطع النّظر عن الوجود أمور اعتباريّة ما شمّت رائحة الثبوت ، ثمّ منشأيّتها للآثار الخارجيّة بعد تحقّقها لا ينافی ماذكر لأنّ ذلك إنّما هو بتبعيّة ١٨
الوجود كنفس تحقّقها أيضا ، فالتّحقّق ومنشأيّة الآثار بالذّات والأصالة للوجود وبالتّبعيّة للماهيّة ، فالواجب الحقّ صرف الوجود القائم بذاته لا ينتزع منه ماهيّة أصلا وساير الوجودات أفراد مختلفة بأنفسها صادرة منه تعالى[1] ، وهی مع اختلافها ينتزع منها ٢١
الماهيّات المخصوصة أيضا ولها منشأيّة بعض الآثار بتبعيّة هذه الوجودات . ونحن أوردنا هذه المطالب ببيان أوضح فی بعض رسائلنا ، وبذلك قد ظهر حقيّة ماذكره المورد المذكور

من تحقّق الوجودات الخاصّة بالأصالة واعتباريّة الماهيّات ، ومن تأمّل فى كلماته يعلم أنّه شديد الخوض فى غمرات الوجود، وليس لاحد من المتأخّرين أن يسامحه فى هذه الغمرة الغامرة. وقد علم ممّاذكرانه كان الّلازم أن يفرّق بين الشّىء والوجود بأنّ الشّىء يطلق على الماهيّة المقابلة للوجود والوجود لايطلق عليه ، وقد عرفت أنّ الدّليل الشّيخ على الفرق إنّما يصحّ إذ أخذ الحقيقة بمعنى الماهيّه المقابلة للوجود .

الثّالث ، من مقاصد الفصل بيان تلازم الشّىء والوجود فى التّحقّق من دون أن يكون أحدهما أعمّ تناولا من الآخر وهومن قوله: « ولايفارق » إلى قولـه : « ثمّ الّذى يقال مع هذا » أوقوله: « فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود » الخ ويعلم وجه التّرديد. وحاصل هـذا المقصود انّ الشّىء بالمعنىء المذكـور يلـزم معنى الوجود ولاينفكّ عنـه أى ما يثبت له الشّيئيّة يثبت له الموجوديّة والماهيّة المجرّدة الّتى فرد للشّىء و إن كانت مغايرة للوجود لكنّها لايتحقّق فى الخارج والذّهن إلّا مع الوجود فلا يكون شيئا ما لم يكن موجودة . وإنّما لم يحكم بالتلازم من الطّرفين لأنّ لزوم الشّىء للموجود متّفق عليـه وإنّما النّزاع فى العكس، فصّرح به ردّا على المعتزلة القائلين بأنّ الشّىء أعمّ من الموجود و انّ المعـدوم شىء وهو القول المشهور بثبوت المعدومـات إذ الشّيئيّة والثبوت عندهم إمّا بمعنى واحد أومتلازمان .

والتّوضيح أنّهم ذهبوا إلى أنّ المعدوم والممكن شىء أى الماهيّة المنفكّة عن الوجود متقرّرة فى الخارج خلافا لغيرهم من الحكماء والمتكلّمين مع اتّفاقهم على انّ الممتنع وما يخصّه المعتزلة باسم المنفىّ ليس بشىء فهم جعلوا الثبوت مقابلا للنّفى أعمّ من الوجود، والعدم أعمّ من النّفى، والثبوت والشّيئيّة عندهم بمعنى واحد أومتلازمان ، وهذا القول منهم بإزاء القول بالوجود الذّهنى للحكماء فإنّ الجميع متّفقون على أنّ ثبوت الماهيّات وتحقّقهـا إمّا فى حدّ ذاتهـا بحيث لايترتّب عليهـا الآثار أوبحيث يترتّب لكنّ المعتزلة ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الأخيرباسم الوجود، والحكماء يسمّون كليهما وجودا أو يقولون الوجه الأوّل من الثّبوت لايتصوّر إلّا فى قوّة مدركة وهو

الوجود ويفسّرون العلم بحصول صورة المعلوم فى الذّهن. وأمّا **المتكلّمون** فالعلم عندهم نسبة يتحقّق بين العالم والمعلوم أوصفة حقيقيّة قائمة بذات العالم موجبة لهذه النّسبة، ولذا أمكنهم إنكار الوجود الذّهنى. ۳

وحاصل كلام **الشيخ** انّه لافرق بين الحصول والثّبوت والوجود و انّ الشّيئيّة وإن كان غير الوجود لكن ثبوتها لامر لاينفكّ عن ثبوت الوجود وهذا هو المراد من قوله: « ولايفارق لزوم معنى الوجود إيّاه » لا انّه لايفارقه من حيث المفهوم حتّى يتّحدا معنى ومفهوما لماعرفت من أنّ الماهيّة المجرّدة مغايرة للوجود مفهوما واعتبارا، فالمراد انّ ما يثبت له الشّيئيّة خارجا أوذهنا يثبت له الوجود ومالا يثبت له الوجود لايثبت له الشّيئية، ولاريب فى بداهة هذا الحكم لبداهة عدم الفرق بين الثّبوت والوجود وعدم انفكاك ثبوت الشّيئيّة لأمر عن ثبوت الوجود له و إن تغايرا معنى، كيف والمعدوم الصّرف الّذى لاثبوت له فى الخارج وشىء من المدارك لامعنى لثبوت الشّيئيّة له. نعم إذا ثبت له أحد الوجودين يمكن أن يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود ۱۲

ثمّ بعضهم احتجّ على كون الشيئيّة أعمّ بأنّها يعمّ الوجود والماهيّة المعروضة فهى أعمّ منهما.

وعورض بأنّ الوجود يقال على الماهيّة المخصّصة وعلى اعتبار الشيئيّة الّلاحقة بها لأنّ لها وجودا ولو فى الذّهن فهو أعمّ منها. ۱۵

قيل: فى الاحتجاجين خلط بين الشّيئيّة والشّىء والوجود والموجود، أمّا الأوّل فلأنّ المراد بالشّيئيّة إن كان نفسها فهى لايصدق على شىء من الوجود والماهيّة، وإن كان نفس الشّىء فالموجود مثله فى الصّدق عليهما إذ الوجود أيضا يكون موجودا ولو فى الذّهن، وإن أريد أنّ الشّيئيّة يعرض لهما فالوجود أيضا يعرض لهما لما ذكر من موجوديّة الوجود ولو فى الذّهن، ولابدّ من المقايسة بين الشّىء والموجود والشّيئيّة والوجود لابين الوسطين ولابين الطّرفين وقس عليه الإحتجاج الثّانى. والتّوضيح انّ فى الأوّل أعميّة الشّيئيّة من الوجود والماهيّة المفروضة لها إنّما يصحّ إذا قيس بين الوسطين ويقال الشّيئيّة يعرض ۱۸ ۲۱

الماهيةُ وللوجود، والموجود لايعرضهما، أوبين الطرفين ويقال الشّيء يطلق عليهما والوجود
لايطلق على الماهيّة، ولوقيس بين الأوّلين لم يثبت أعميّة الشّيء إذ الموجود أيضا يطلق على
٣ الماهية والموجود، وكذا لوقيس بين الأخيرين إذ الوجود أيضا يعرض للماهيّة والوجود
كما مرّ، وفى الثّانى أعميّة الوجود من الماهيّة والشّيئيّة إنّما يصحّ إذا قيس بين الوسطين
ويقال الموجود يطلق على الماهيّة المخصّصة وعلى الشّيئيّة لوجودها فى الذّهن والشّيئيّة
٦ لايطلق على الماهيّة، أوبين الطّرفين و يقال الوجود يعرض الماهيّة والشّيئيّة والشّيء
لايعرض الماهيّة. ولوقيس بين الأوّلين لم يثبت الأعميّة لصدق الشّيء أيضا على الماهيّة
والشّيئية لكونها شيئا فى الذهن، وكذا لوقيس بين الأخيرين لعروض الشّيئيّة أيضا للوجود
٩ والماهيّة ولمانع أن يمنع صدق الموجود على الماهيّة المحضة وبالجملة لاريب فى سقوط
الإحتجاجين.

وقيل: الحقّ انّ كلاّ منهما أعمّ اعتبارا أى مفهوما وصدقا من الآخر وليس شيئا
١٢ منهما أعمّ تناولا أى تحقّقا وثبوتا من الآخر.

وفيه، إنّ أعميّة الشّيء من الوجود مفهوما ممنوع وأمّا العكس فغير ممنوع كما
تقدّم، والمعارضة مندفعة بمنع صدق الوجود على الماهيّة المخصّصة المحضة وإن تلازما
١٥ تحقّقا، فالحقّ ما يعدم من تلازمهما فى الثّبوت والتّحقق وأعميّة الشّيء بحسب المفهوم.

فان قيل: حاصل ما حملتم عليه كلام الشّيخ انّ الشّيئية والوجود معنيان متلازمان
فى التّحقق والثبوت بمعنى أنّ ثبوتها الأمر لاينفكّ عن ثبوته له، ومتغايران من حيث المفهوم
١٨ إذ الماهيّات مجرّدة عن اعتبار الوجود افراد للشّيء وليست بافراد للموجود وإن لم يثبت لها
الشّيء بدون اعتبار الوجود كما لايثبت لها الموجود، وظاهر هاتين المقدّمتين أى اطلاق
القول بالتّلازم بين ثبوتيهما وعدمه بين الفرديّة للشّيء والفرديّة للموجود يوهم التّدافع
٢١ إذ استلزام ثبوت الشّيء للماهيّة لثبوت الوجود لها يقتضى استلزام صدقه عليها أى فرديّتها
له لصدق الوجود عليها أى فرديّتها له إذ صدق الشّيء على الماهيّة وفرديّتها له يستلزم ثبوته
لها وبالعكس، و إذا استلزم الصّدق الثّبوت والثّبوت ثبوت الوجود وثبوته صدقه استلزم

صدقه صدقه إذ المستلزم للمستلزم للشّىء مستلزم لهذا الشّىء .

قلنا : ثبوت الشّىء للماهيّة بل الماهيّة لنفسها لاينفكّ عن تحقّقها إذ ما لم يتحقّق لم تعقل ثبوت شىء لها كما يأتى بخلاف صدقه عليها وفرديّتها له ، فإنّ الأوّل من باب ٣ التّصديق فيتوقّف على ثبوت المثبت له ، والثّانى من باب التّصوّر فلا يتوقّف على موجوديّة المعرّفين . ثمّ الحكم بتغاير المفهومين وفرديّة الماهيّة للشّىء دون الموجود و إن توقّف أيضا على وجودهما فى الذّهن بل نفس تصوّر الماهيّة المجرّدة بدون وجودها فيه ٦ محال ، إلّا انّ مرادنا انّ الماهيّة المتصوّرة يجرّدها العقل عن الوجود الذّهنىّ ويحكم بمغايرة ذاتها من حيث هى للوجود وإن لم ينفكّ فى هذا التّجريد أيضا عن الوجود .

فان قيل : إذا صدق الشّىء على الماهيّة المقابلة للوجود ولكن لم يثبت الشّيئيّة لها ٩ بدون الوجود لزم عدم ثبوت الماهيّة للماهيّة بدون وجودها أيضا فلايصدق كون الماهيّة ماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين وهذا ينافى ما صرّحوا به من عدم مجعوليّتها بالجعل المركّب ، إذ المراد به عدم صيرورة الماهيّة ماهيّة بالجعل بل مع قطع النّظر عنه هى هى ١٢ فى حدّ ذاتها ويمتنع سلبها عن نفسها ، وعلى هذا يلزم أن يكون الماهيّة ماهيّة ومتحقّقة لنفسها فى نفس الأمر أى فى حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن الوجودين .

قلنا : لاريب فى أنّ الماهيّة المعدومة فى الأعيان والمدارك لايصدق عليها انّها ماهيّة ١٥ إذ صدق محض العدم على نفسه وثبوته له مع عزل النّظر عن إدراكه غير معقول ، فإنّ الضّرورة قاضية بأنّ صدق الماهيّة على نفسها يفتقر إلى وعاء ولا وعاء سوى الخارج والذّهن فمع قطع النّظر عنهما لاصدق ، والّلازم من عدم مجعوليّتها بالجعل المركّب كما هو ١٨ الحقّ المشهور بين الحكماء كون الماهيّة ماهيّة وعدم مسلوبيّتها عن نفسها فى نفس الأمر أى فى حدّ ذاتها وحاقّ حقيقتها إذ المراد بنفس الأمر ذات الشّىء وحقيقته ، فالنّفس الذّات والأمر الشّىء ألّا إنّ حدّ ذات الشّىء وحاقّ حقيقته لايخرج عن الخارج والذّهن بل هو ٢١ يعمّهما فإنّ المراد من الموجود الخارجى ما يصير منشأ للآثار الخارجيّة ، ومن الذّهنىّ مالايكون منشأ لها ، ومن النّفس الأمرى مايعمّهما ، فنفس الامر يعمّ الخارج والذّهن

وليس ورائها شيء يكون مصداقا له ، فحدّ ذات الشّيء إنّما يتحقّق فى ضمن أحد الوجودين ولولاهما لم يكن له ذات حتّى يتصوّر له حدّ وحقيقة يكون الماهيّة ماهيّة أوعدم مسلوبيّتها
٣ عن نفسها أوتحقّقها لذاتها أو ثبوتها لنفسها أو امثال تلك العبارات إنّما هوضمن أحد الوجودين ، ولولم يكن لها أحدهما وكانت صرف العدم لم يكن معنى للقول بأنّها هى وأمثاله . والحاصل أنّ كون الماهيّة ماهيّة أو الشّيء شيئا فى حدّ ذاته معنى مغايرا
٦ لموجوديّتها بالمفهوم إلّا انّه فى التّحقّق لاينفكّ عنها و إن امكن للعقل مع تحقّقه فى ضمن أحد الوجودين أن يلاحظه مجرّدا عنه و إن لم ينفكّ هذه الملاحظة أيضا عن الوجود الذّهنىّ .

٩ و بما ذكر يظهر أنّ المراد بقول **الحكماء** انّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة بل جعلها موجودة انّ كونها هى ليس بفعل الفاعل بل تابع لوجودها فى نفس الأمر ، فإن وجدت فى الخارج كان ذلك تابعا لوجودها الخارجى بل للجعل وأثر الجاعل ، و إن
١٢ وجدت فى الذّهن كان تابعا لوجودها الذّهنىّ ولوكان ذلك بفعل لم يتحقّق فى ضمن الوجود الذّهنىّ .

فان قيل : على ما ذكرت من كون الماهيّات الممكنة أعداما صرفة مع قطع النّظر
١٥ عن الوجودين غير متصوّر لها ذات وحدّ ذات وحكم ولوعدم المسلوبيّة عن أنفسها فأىّ فرق بينها وبين الممتنعات المحضة حتّى تخصّصت الأوّل بالموجوديّة وقابليّتها والتّمثّل فى علم الأوّل تعالى متميّزة ، فإن كان هذا التّخصّص من ذواتها لزم أن يثبت لها الأحكام
١٨ ككونها هى وعدم مسلوبيّتها عن نفسها فى حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن الوجودين وإلّا كان ما ذكر من التّخصّص والأحكام جميعا من الجاعل فيكون مجعولة بالجعل المركّب و يلزم صيرورة صرف العدم ماهيّة خاصّة متميّزة ولايخفى فساده .

٢١ قلنا : الماهيّات الممكنة لم ينفكّ قطّ عن أحد الوجودين حتّى يلزم إشكال فإنّ وجودها العلمى للواجب سبحانه كان أزليّا وفى هذا الوجود كانت متميّزة ثابتة لأنفسها غيرمسلوبة عن نفسها فالفرق بينها وبين الممتنعات كون الأولى موجودة بالوجود

العلمي دون الثّانية . وهذا هوالباعث للموجوديّة الأولى وقابليّتها للوجود دون الثّانية ، ولم يسبق قطّ أعدامها على وجودها العلميّ حتّى يسئل عن كيفيّة تعلّق العلم الأوّل بالعـــدم . ٣

والتّوضيح انّ صرف الوجود القائم بذاته هوالواجب تعالى وهو القيّوم لغيره و ذاته بذاته يقتضي أن يكون حقيقة الحقّة كما هو ، و يقتضي أيضا بنفس ذاته أن يكون له صفات ولوازم ، ولايجوز السّؤال عن عليّة الإقتضاء ولميّة كون هذه الصّفة ٦ هذه الصّفة . فلا معنى للسّؤال بأنّه تعالى لم اقتضى صفة العلم وبانّ العلم لم كان علما وبما ذا تميّز عن القدرة ، ولو سئل عن ذلك . قلنا : محض الذّات اقتضى ذلك والإقتضاء بالذّات لايعلّل بعلة ، وكون كلّ صفة هذه الصّفة وامتيازه عن غيره لايفتقر أيضا إلى علّة ككون ٩ صرف الوجود كذا وكونه إيّاه ، وحينئذ نقول جميع الماهيّات الممكنة لكونها من أفعاله اللّازمة لذاته التّابعة لوجوده والمترشّحة منه لمحض جوده لها أسوة بالذّات والصّفات فى عدم السّؤال عن لميّة اقتضاء الذّات لها وكون حقايقها كما هى ، إذ لامعنى لتعليل ١٢ الإقتضاء الذّاتى وكون الحقيقة هذه الحقيقة ، وكما انّه تعالى كان عالما بذاته وصفاته الذّاتيّة فى مرتبة ذاته كذلك كان عالما بالماهيّات اللّازمة لذاته فى تلك المرتبة فلا شيء ولا حقيقة خارجا عن الواجب وصفاته ولوازمه وأفعاله ولاينفكّ شيء منها ١٥ عن أحد الوجودين ونفس الذّات بصفاته الكماليّة أزلىّ بالنّظر إلى الوجودين فهما أزليّان له متساويا المرتبة فى التّحقّق والثّبوت ، وأمّا الماهيّات اللّازمة له فوجودها العلميّ أزلىّ ومتقدّم على وجودها الخارجيّ إذ اللازم المعلول من حيث هو يقتضى التّأخّر . ١٨

وإذا عرفت المقام فلنعد إلى شرح عبارة الكتاب بقوله : **وَلاَ يُفَارِقُ لُزُومُ مَعْنَى الْوُجُودِ إِيَّاهُ الْبَتَّةَ بَلْ مَعْنَى الْوُجُودِ يَلْزِمُهُ دَائِماً، لِأَنَّهُ يَكُونُ إِمَّا مَوْجُوداً فِي الأَعْيَانِ ، أَوْ مَوْجُوداً فِي الْعَقْلِ وَالْوَهْمِ ، وَإِنْ لَمْ** ٢١ **يَكُنْ كَذَا** أي موجودا فى أحدهما **لَمْ يَكُنْ شَيْئاً** قد ظهر معناه ممّا تقدّم **وإِنَّ مَا يُقَالُ : إِنَّ الشَّيءَ هُوَ الَّذِي يُخْبَرُ عَنْهُ حَقٌّ** عطف على قوله : « فالشّيء »

يراد به هذا المعنى أى فالشّىء يراد به الماهيّة وإنّ ما يقال إنّه هو الّذى يخبر عنه حقّ
لأنّ ما يخبر عنه يثبت له الشّيئيّة من حيث موجوديّته فى الذّهن لما ظهر من التّلازم بين
الشّىء وأحد الوجودين من حيث الثّبوت والتّحقّق . ويحتمل على بعد عطفه على قوله
سابقا «انّ لكلّ شىء حقيقة خاصّة» أى فرجع فيقول «إنّه من البيّن انّ لكلّ شىء» الخ
وكان ذلك إشارة إلى إبطال مثبتى المعدومات من أنّ الشّىء قد يكون معدوما مطلقا ومع
هذا يصحّ أن يخبر عنه وعندهم يصحّ أن يحكم على المعدومات الخارجيّة بالأحكام الثّبوتيّة
إذ المحكوم عليه بها إنّما يستدعى الثّبوت فى الجملة وهو حاصل فيه بزعمهم وإن انفكّ عن
الوجود ، ولذا حكموا بأنّها أمر وشىء يصحّ أن يخبر عنها إلى غير ذلك . فردّ عليهم
الشّيخ بأنّ صحة الإخبار عن الشّىء لاجل عدم انفكاكه عن الوجود ، ولا يجوز كونه
معدوما مطلقا حتّى يلزم من إطلاق صحّة الإخبار صحّة الإخبار عن المعدوم .

ثُمَّ الَّذِى يُقَالُ مَعَ هَذَا متعلّق بقوله : «يقال» ومقول القول «إنّ الشّىء»
الخ فيكون من كلام الشيخ أو من كلامهم **إنَّ الشَّىءَ قَدْ يَكُونُ مَعْدُوماً** ممكناً لأنّه محلّ
الخلاف **عَلَى الإِطْلَاقِ أَمْرٌ يَجِبُ أَنْ يُنْظَرَ فِيهِ** من هنا إلى قوله : «فنقول الآن» بيان
لبعض احوال المعدوم من عدم شيئيّته ومعلوميّته وصحّة الإخبار عنه ، فهو إمّا تتمّة لبيان
التّلازم بين الشّىء والوجود و إبطال ثبوت المعدومات لتوقّفه على عدم اتّصاف المعدوم
بالشّيئيّة وساير الأحكام ، أو المقصود منه بالذّات بعد الفراغ عن أحكام الموجود ذكر
احوال المعدوم إلاّ انّه أجرى الكلام على وجه يعلم منه التّلازم وبطلان مذهب المذكور ،
وهذا هو الباعث للتّرديد المذكور سابقا . وقوله : « على الإطلاق » أى إطلاق القول
دون تقييده بزمان دون زمان لا مع التّقييد بالإطلاق أى المعدوم المطلق إذ على هذا لا
يستقيم التّرديد الّذى ذكره .

فَإِنْ عُنِىَ على صيغة المجهول **بِالْمَعْدُومِ الْمَعْدُومُ فِى الأَعْيَانِ جَازَ
أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ** أى يصدق عليه الشّىء . **فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّىءُ ثَابِتاً
فِى الذِّهْنِ مَعْدُوماً فِى الأَعْيَانِ الْخَارِجَةِ** . وفى بعض النّسخ «الأشياء الخارجة»

أى يكون معدوما فيما بينها يعنى لم يكن منها ، وكان حقّ العبارة قبل أن يقول : « إذ يجوز أن يكون المعدوم فى الأعيان » يثبت له الشّيئيّة فى الذّهن ، إلّا انّه لمّا كان هذا النّزاع هو بعينه النّزاع فى ثبوت المعدومات الّتى بهذه العبارة **وَإِنْ عُنِيَ غَيْرُ ذٰلِكَ** أى غير ٣
المعدوم فى الأعيان فقط سواء كان معدوما فى الأذهان فقط أو فيهما معا ، وهذا الشّقّ هو المذهب المذكور وإنّما ذكر الأوّل على سبيل الإستظهار و إن لم يحتمله المذهب **كَانَ** أى
ذلك القول **بَاطِلاً** وحاصله انّ قولهم الشّيء قد يكون معدوما على الإطلاق بالمعنى ٦
المذكور أمر يجب أن ينظر فيه ، فإن ارادوا بهذا المعدوم المعدوم فى الخارج دون الذّهن فهو صحيح إذ الموجود فى الذّهن يثبت له الشّيئيّة فيه و إن كان معدوما فى الخارج ، و إن
ارادوا به المعدوم فيهما فهو باطل إذ لامعنى لعروض الشّيئيّة لصرف العدم من دون ثبوته ٩
فى أحدهما ، وكذا إن ارادوا به المعدوم فى الخارج دون الذّهن لكن ادّعوا عروض الشّيئيّة له فى الخارج لظهور بطلانه أيضا . **وَلَمْ يَكُنْ عَنْهُ خَبَرٌ الْبَتَّةَ** عطف
تفسير لما قبله أى ولم يكن عن الشّيء المعدوم خبر ، والتّالى باطل إذ الشّيء يصحّ عنه ١٢
الخبر بالاتّفاق . فلا يكون المعدوم المطلق شيئا **وَلَا كَانَ** أى المعدوم المطلق **مَعْلُوماً**
أيضا وهو أيضا باطل إذ الشّيء يعلم بالاتّفاق إلّا إستثناء من عدم المعلوميّة **عَلَىٰ أَنَّهُ**
مُتَصَوَّرٌ فِي النَّفْسِ فَقَطْ . فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَصَوَّراً فِي النَّفْسِ صُورَةٌ ١٥
أُشِيرَ بِهَا إِلَىٰ شَيْءٍ خَارِجٍ فَكَلَّا .

قد عرفت انّ ضمير «عنه» والمستتر فى «كان» راجع إلى « المعدوم المطلق » وعلى
هذا فيرجع الضّمير فى «انّه» و«يكون» أيضا إليه فيشكل الأمر فى الإستثناء ، إذ المتصوّر ١٨
فى النّفس أى الموجود فيه لايكون معدوما مطلقا ، وكذا ما ذكره فى الخبر السّلبى بقوله :
« وإذا أخبر عنه بالسّلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه مّا فى الذّهن » إذ على هذا أيضا
لايكون معدوما مطلقا : ولذا قيل الإستثناء منقطع وماذكره فى الخبر السّلبى بمنزلة المنقطع ٢١
ليكون المراد انّ المعدوم المطلق لايكون معلوما إلّا إذا وجد فى الذّهن وخرج عن
المعدوميّة المطلقة . وحينئذ لايكون بازائه شيء فى الخارج . وقس عليه ماذكره

فى الخبر السّلبى .

وقيل : الضّماير راجعة إلى « مطلق المعدوم » لا « المعدوم المطلق » ليكون المراد انّ مطلق المعدوم إن أرادوا به المعدوم فى الخارج فقط فهو صحيح ، وإن أرادوا به المعدوم فى الخارج والذّهن فهو باطل ، ومطلق المعدوم لايكون مخبرا عنه ولامعلوما إلّا بالتّصوّر فقط ليرجع إلى الشّقّ الأوّل ، وعلى هذا وإن اندفع الإشكال فى الإستثناء لكنّه فيما هو بمنزلته باق بحاله لأنّ ضمير « عنه » فى قوله : « إذا أخبر عنه بالسّلب » راجع إلى المعدوم المطلق قطعا وفى التّوجيهين بعد .

وقيل : يحتمل أن يكون المنفىّ هو العلم التّصديقى والمثبت هو التّصوّرى والمراد بالتّصوّر فقط مالاحكم معه أى التّصوّر السّاذج وبالصّورة المشيرة إلى الخارج التّصوّر الّذى معه حكم ، فإنّ الحكم إدراك انّ النّسبة واقعة أوليست بواقعة أى مطابقة للأشياء فى أنفسها أوليست بمطابقة لها ، ولاريب فى كونه مشيرا إلى الخارج ، ولايخفى ضعفه وعدم تطبيق كلام الشيخ عليه . والأولى كما قيل رجوع الضّماير إلى المعدوم المطلق وكون الإستثناء متّصلا وكذا ما هو بمنزلته ، والمراد انّ المعدوم المطلق لايكون معلوما إلّا بعنوان انّه موجود فى الذّهن فقط أى معلوم بالذّات ، وأمّا كونه موجودا فى الذّهن حال كونه صورة أشير بها الى شىء خارج يكون معلوما بالعرض فلا ، لأنّ صورة الشّىء فى الذّهن إذا لم يكن إشارة إلى ما فى خارجه من ذهن آخر أو الخارج لم يتحقّق معلوم بالعرض ، وهذا مبنىّ على مذهب الشّيخ وغيره من أنّ المعلوم بالذّات وبالحقيقة هو الصّورة وأمّا ذو الصّورة فمعلوم بالعرض ، فالمعلوم بالذّات هو العلم وإلّا لزم التّسلسل إلى غير النّهاية كما صرّح به فى كتبه ، ثمّ هذا المعلوم بالذّات من المعدوم أعنى المفهوم الّذى فى الذّهن ليس المعدوم المطلق الّذى يدّعى المعتزلة شيئيّته وصحّة الإخبار عنه بل هو أفراد الماهيّات وهذا المفهوم الإعتبارى وجهه ، وكذا مايخبر عنه من المفهوم ليس ما فيه الكلام أعنى الأفراد بل هو وجه له .

فحاصل الكلام أنّ المعدوم المطلق أعنى أفراد الماهيّات المعدومة لايكون معلوما إلّا بعنوان انّ وجهه يوجد فى الذّهن كما إذا تصوّرنا مفهوم المعدوم المطلق بأن يتصوّر الشّىء

منسوبا إلیه جمیع أنحاء العدم أو ما هو بمنزلته من الکلّیات الفرضیّة وجعلناه آلة للملاحظة أفراده المعدومة، فحینئذ المعدوم المطلق الّذی هو أفراد هذین المفهومین معلومیّته لنا بعنوان معلومیّة وجهها المعلوم بالذّات لا بالعرض، وهذا الوجه أی المفهوم الّذی جعل آلة للملاحظة أفراده لیس مشیرا إلی شیء من خارج یکون أفرادا له حتی یثبت فی الخارج ما یتّصف بالشّیئیّة إذ المعلوم بالذّات الذی هو العنوان و إن کان شیئا فی الذّهن إلّا إنّه موجود فیه أیضا، والأفراد المعلومة بوجهها معدومة مطلقا لا شیئیّة لها ولا وجود فی الخارج والذّهن وحمل الخارج علی الخارج عن المفهوم ممّا یصدق علیه وهو الأفراد وجعل الإشارة إلیه بمعنی انطباقه علیه واتّحاده معه حتّی یکون المراد انّ هذه الصّورة لیست مشیرة إلی افراد ولا منطبقة علیها لعدم وجود أفراد لها تخصّص بلا فایدة بل خلاف ظاهر کلام الشیخ فظهر انّ المستثنی منه هو الأفراد المعدومة مطلقا والمستثنی وجهها الّذی هو المفهوم الإعتباری واتّصال الإستثناء لکون المستثنی وجها للمستثنی منه وبقائه علی معدومیّته المطلقة لعدم کونه موجودا فی الخارج ولا معلوما بالعرض من وجهه، وکذا الحال فی الإخبار، فإذا أخبرنا عن المعدوم المطلق أو ما فی حکمه من الکلّیات الفرضیّة وجعلناه آلة للملاحظة أفراده الّتی هی معدومات صرفة کان المفهوم مخبرا عنه بالذّات وهو لیس مشیرا إلی شیء من خارج. فالفرد الّذی کان من شأنه أن یکون مخبراً عنه بالعرض أعنی المعدوم المطلق کما لا وجود له فی الذّهن والخارج لا شیئیّة له أیضا فیهما، والمفهوم الّذی هو المخبر عنه بالّذات کما انّه شیء فی الذّهن موجود فیه أیضا، و بذلک یظهر اندفاع شبهتهم علی ثبوت المعدومات وشیئیّتها من طریق العلم والخبر بأنّ المعدوم معلوم وکلّ معلوم شیء وإنّ المعدوم ممّا یخبر عنه وکلّ ما یخبر عنه شیء.

وحاصل الدّفع علی ما قیل انّ مرادهم بالمعدوم إن کان هو المعدوم الخارجی فلا ینفعهم. وإن کان هو المعدوم المطلق فإن أرادوا بالمعلوم والمخبر عنه المعلوم والمخبر عنه بالّذات فلا نسلّم صغری القیاسین و إن أرادوا بهما المعلوم والمخبر عنه بالعرض فصغرا هما مسلّمة ونمنع کبراهما.

والصحيح أن يجاب فى الشقّ الأخير أيضا بمنع الصّغرى إذ المعدوم المطلق أى الأفراد المعدومة فى الطّرفين ليست معلومة ولا مخبرا عنها بالعرض. إذ المفهوم المعلوم والمخبر عنه بالذّات إذا لم يكن مشيرا إلى خارج من مدرك آخر أوالخارج لم يتحقّق معلوم بالعرض. فانّ الإشارة إلى شىء خارج هوأن يكون المتصوّر متّحدا مع أمر متحقّق فى نفس الأمريكون هذا الأمر فردا له ويكون هذا المتصوّر صادقا عليه مطابقا له وذلك إذاكان المتصوّر موجودا فى نفس الأمر من ذهن أوخارج والمعدوم المطلق ومثل اللاشىء ليس كذلك إذ ليس لها فرد يطابقه هذا المفهوم لافى هذا الذّهن المتصوّر له ولا فى ذهن آخر أوخارج فلا يتحقّق معلوم بالعرض أصلا. وعلى هذا يتحقّق فرق بين المعدوم المطلق و أمثاله من الكلّيات الفرضيّه كاللّا شىء واللّا ممكن و بين ساير الممتنعات كشريك البارى واجتماع النّقيضين إذ الاولى لايصدق على شىء اصلا، والثّانية يصدق على أفراد لها فى الذّهن، فالاولى مالايكون له فرد فى ذهن أوخارج يمكن أن يصدق عليه المتصوّر لاما يتصوّر اصلا أى فرداً ومفهوما. إذ مفهوم المعدوم المطلق يتصوّر بأن يتصوّر الشّىء منسوبا إليه جميع أنحاء العدم؛ وأمّا ساير الممتنعات فيمكن أن يتصوّر كشريك البارى واجتماع النقيضين ويكون هذا المفهوم المتصوّر مطابقا لأفراده الّتى فى الذّهن وإن كانت معدومة فى الخارج فإن مفهوم اجتماع النّقيضين له أفراد كثيرة ذهنيّة كاجتماع الزوج والفرد والعدم والوجود وغير ذلك، وكذا ساير الممتنعات من شريك البارى وغيره. فالمراد بالخارج المتقدّم فى كلام الشيخ والآتى فى موضعين بعد هذا ما هو بمعنى نفس الأمر إذ اطلاق الخارج على هذا المعنى فى كلامهم شايع. والمراد بوجود شىء فى نفس الأمر وجوده فى نفسه وفى حدّ ذاته إذ المراد بالنّفس الذّات وبالأمر الشّىء ونفس الأمر يعمّ الذّهن والخارج عنه وكذا الخارج المرادف له.

قيل: قد ذكرت أنّ أفراد باقى الممتنعات يكون موجودة فى الذّهن الموجود فيه مفهومها ويكون المفهوم مشيرا إليها ويكون الإشارة إلى أمرخارج فمامعنى الخارج إذا أطلق على الموجود الذّهنى؟ وكيف يتحقّق الإشارة والمطابقة بالنّسبة إليه؟ إذ لا

مغایرة حینئذ .

قلنـا : أمّا التّغایر بین المشیر و المشـار إلیـه ظاهر إذ الأوّل هوالمفهوم والثّانی هو الأفراد ، وأمّا اطلاق ما فی الخارج علی هذا المشار إلیـه الموجود فی الذّهن فعلی کون ارتسام الأشیاء فی القوی العالیة وجودا ذهنیّا لهـا فالأمر واضح إذ هی من الخارج مع کونها من المـدارك و إلّا فالمغایرة اعتباریة ، فإنّ الموجود الذّهنیّ لـه حیثیّة الوجود فی الذّهن وحیثیّة الوجود فی نفسه و إن تحقّقت الثّانیة بالاولی فوجوده فی نفسه من حیث هومغایر له من حیث هو وجود ذهنی ، فإنّ المنظور إلیه هومطلق وجوده فی حدّ ذاته أعمّ من أن یکون فی الخارج أوفی الذّهن إلّا انّ عدم صلاحیته للوجود الخارجیّ اقتضی أن یکـون ذلک الوجود فی الذّهن فیکون وجوده النّفس الأمری فی ضمن الوجود الذّهنی . فبهذه المغایرة الاعتباریة یطلق علیه الخارج المرادف لنفس الأمر .

ثمّ بعضهم جعل المغایرة الاعتباریة مصحّحة لتحقّق الإطلاق الخارجیّ کماذکرناه ولامتیاز المشیر عن المشار الیه وتحقّق الإشارة حیث قال : « وبهذه المغایرة الإعتباریة تمتاز المشیر عن المشار الیه ویتحقّق الإشارة وما یطلق علیه الخارج ولم یجعل مصحّح امتیازهما ما أشرنا الیه من کون المشیر هوالمفهوم والمشار إلیـه هوالأفراد» فظاهر کلامه انّ المفهوم المتصوّر فی النّفس أوالفرد المتصوّر من حیث کونه موجودا ذهنیّا مشیر ومن حیث کـونه موجودا فی حدّ ذاته مشار إلیه وهوکما تری ، إذ المشیر لابدّ أن یکون مفهوما والمشار إلیـه فردا ولایمکن أن یکون کلّ منهما نفس المفهوم أوالفرد کما لایخفی .

ثمّ **بعض الناظرین** صرّح بأنّ أفراد المعدوم المطلق معلومة بالعرض ، ولم یفرّق بینه و بین سایر الممتنعات کشریک الباری واجتماع النقیضین حیث قال فی تفسیر کـلام الشیخ : «حاصل الکلام أنّ المعدوم المطلق لایکون معلوما إلّا بعنوان أنّه یوجد وجهه فی الذّهن کما إذا تصوّرنا مفهوم شریک الباری وجعلناه آلـة لملاحظة أفراده الّتی هی معدومة مطلقا أوتصوّرنا مفهوم اجتماع النّقیضین وجعلناه آلة له کذلک . فحینئذ المعدوم المطلق أعنی أفرادهما صحّ انّه معلوم لنا لکن بالعرض ، ولیس أیضا هذه الصّورة الّتی

فى ذهننا مشيرا إلى شىء من خارج حتّى يلزم أن يكون فى الخارج شىء غير موجود فلم يلزم كون الشّىء معدوما مطلقا لأنّ المعلوم بالعرض أعنى الأفراد معدومة مطلقا لاشيئيّة له أصلا لا فى الذّهن ولا فى الخارج. والمعلوم بالذّات أى العنوان وإن كان شيئا فى الذّهن فهو موجود فيه أيضا، وكذا الحال فى الإخبار فإنّا إذ أخبرنا عن المعدوم المطلق نجعل مفهومه آلة للاحظة مفهوم شريك البارى أو اجتماع النقيضين فحينئذ المفهوم مخبر عنه بالذّات والفرد بالعرض وليس المفهوم مشيرا إلى شىء من خارج. فالفرد الّذى هو المخبر عنه بالعرض والمعدوم المطلق كما لا وجود له لاشيئيّة له أيضا لا فى الذّهن ولا فى الخارج. والمفهوم الذى هو المخبر عنه بالذّات كما انّه شىء فى الذّهن كذلك موجود فيه أيضا» انتهى.

وهو كما ترى يدلّ على أنّ أفراد المعدوم المطلق الّذى سوّى بينه وبين ساير الممتنعات لتمثّله له بشريك البارى واجتماع النقيضين معلومة ومخبر عنها بالعرض. وفيه انّها إذا لم يكن موجودة أصلا لا فى ذهن ولا فى خارج ولم يكن لها شيئيّة فيهما كما صرّح هو به كيف يكون معلومة ومخبرا عنها بالعرض بل هو خلاف كلام الشيخ كما تقدّم، وكلامه فى الجواب عن القياسين المذكورين أيضا مصرّح بأنّ أفراد المعدوم المطلق معلومة ومخبر عنها بالعرض كما تقدم مع ردّه.

فان قيل: المعدوم المطلق أعنى افراد الصّورة إذا لم يكن موجودة فى الخارج و الذّهن كيف يكون الصّورة وجهها مع أنّ وجه الشّىء يجب أن يصدق عليه، وهذه الصّورة ليست صادقة على شىء فى نفس الأمر لا ذهنا ولا خارجا.

قلنا: معنى كونها وجها لها انّه لو فرض تحقّق لها فى خارج أو ذهن لكانت صادقة عليها فالكلام جار على الفرض والتّقدير، على أنّ لزوم صدق وجه الشّىء عليه غير لازم. و بذلك يندفع ما أورد على التوجيه المذكور بأنّ الظّاهر من جعل الصّورة وجها للمعدوم المطلق كونها صادقة عليه. وهذا غير مستقيم لأنّها ليست صادقة على شىء فى نفس الأمر من الخارج والذّهن وكذا شريك البارى واجتماع النقيضين. ومعنى قولنا

شريك البارى مستحيل الوجود ان الواجب ليس له شريك بالضرورة وما ذكره أخيرا ضعفه ظاهر مما مر هذا .

٣ وقيل فى توجيه الإستثناء : إن المراد بالمعدوم المطلق فى كلام الشيخ ، معنى يعم الصورة الذهنية أيضا ، ومعنى قوله : « وإذا أخبر عنه بالسلب » إذا قصد أن يخبر عنه بالسلب يعنى إذا قصد ذلك فقد جعل لـه وجودا فيخرج عن المعدومية المطلقة ولايخفى بعـده .

٦ ثم لما أشار إلى أن المعدوم المطلق لايكون مخبرا عنه ولامعلوما وكان الحكم الثانى ظاهرا أوبيين طريق العلم به عاد إلى بيان الأول بقولـه : **وَأَمَّا الْخَبَرُ فَلأَنَّ الْخَبَرَ دَائِماً يَكُونُ عَنْ شَيْءٍ مُتَحَقِّقٍ فِي الذِّهْنِ** فهو عطف على مقدر أى اما عدم

٩ العلم فظاهر ، وأما عدم الخبر فلأن الخبر دائما يكون عن شيء متحقق فى الذهن وإن كان المخبر عنه موجودا فى الخارج . لما عرفت من أن المخبر عنه والمعلوم بالذات هو الحاصل فى الذهن ، والموجود فى الخارج مخبر عنه ومعلوم بالعرض . والحاصل فى الذهن كما لـــه

١٢ الشيئية له الوجود أيضا . وأما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر أصلا ويمكن ان يكون قوله : « وأما الخبر » إلى قوله : « إنما يقول ان لنا علما » دليلا على الحكم الاول ومنه الخ دليلا على الثانى ، فكأنه قال : « أما انه لايصح عنه الخبر فلأن الخبر » الخ « وأما

١٥ انه ليس معلومـا إلا على الوجه المذكور فلان المعنى » الخ .

ثم استانف الكلام لبيان امتناع الإخبار عن المعدوم المطلق فقال : **وَالْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ لاَ يُخْبَرُ عَنْهُ بِالإِيْجَابِ** ، لأن الإيجاب إثبات شيء لآخر وهو فرع

١٨ ثبوت المثبت له . والمعدوم المطلق لاثبوت له فلايثبت له شيء . وأنت تعلم ان تبديل « الواو » بـ « الفاء » فى قوله « والمعدوم لايخبر عنه » ليكون تفريعا على سابقه أولى كما لايخفى وجهه و ربما رجح ماهو الواقع بجعل الكلام إشارة إلى دفع سؤال هو ان قوله : « لم يكن عنه

٢١ خبر ولاكان معلوما إخبار عن المعـدوم المطلق بعـدم الخبر والعلم ، وقد سبق انه لايخبر عنه ولايعلم » . وحاصل الدفع ان المراد مما سبق ان المعـدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب و هذا القول قضية سالبة وليست معدولة حكم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم ،

ثمّ لمّا كان هذا الجواب جدليّاً إذ التّحقيق عدم جواز الإخبار عنه مطلقا نظرا إلى الدّليل أشار إلى جواب آخر بقوله : **وَإذا أخبِرَ عَنْهُ بِالسَّلْبِ أيضًا فَقَدْ جُعِلَ لَهُ وُجُودٌ بِوَجْهٍ مّا فِي الذِّهْنِ** أى إذا أخبر عنه بالسّلب يجعل له وجود فى الذّهن بعنوان المعدوميّة مع أنّ صدق السّلب لايستدعى وجود المحكوم عليه بل إذا كان المحمول سلب الوجود نفسه استدعى عدمه كما تقرّر فى محلّه . وإنّما يتوقّف السّلب على الوجود بوجه مّا لكونه حكما وإقتضاء مطلق الحكم تصوّر المحكوم عليه فى الجملة ، فالسّالبة تساوى الموجبة من جهة الحكم فى استدعاء وجود الموضوع و إنّما الفرق بينهما بزيادة الإقتضاء فى الإيجاب ، إمّا لأنّ مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر آخر وهو الفرد للعنوان فهو يستلزم ثبوت ذلك الفرد فى الخارج ليثبت له المحمول فيه . واطلاق الموضوع غالباً منصرف إلى هذا الفرد دون العنوان لما اشتهر بينهم من أنّ المراد بالموضوع الأفراد وإن اطلق نادرا على الموضوع فى الذّكر أعنى العنوان . وإمّا لأنّ إيجاب الشّيء من حيث أنّه إيجاب للمعدوم محال بل لابدّ من وجود الموضوع ولو نفس العنوان لو قطع النّظر عن اقتضاء العنوان الإيجابى ثبوت فرد له للقاعدة الفرعيّة ، وأمّا السّلب فلكون مؤدّاه سلب شى عن آخر لايستلزم ثبوت فرد للعنوان ولا وجود الموضوع ولو نفس العنوان. فقولهم : « موضوع الموجبة أخصّ من موضوع السّالبه » معناه انّه مع قطع النّظر عن المساواة بينهما فى استدعاء وجود الموضوع من حيث اشتراكهما فى الحكم يكون لخصوص الإيجاب اقتضاء آخر لوجوده لايكون ذلك فى السّلب .

قيل : السّلب كالإيجاب فى اقتضاء وجوده فى المحصورات من جهة عقد الوضع لأنّه بمنزلة حكم إيجابى فإنّ قولنا : « ليس كلّ ا ب» يقتضى ثبوت العنوان أعنى ا للافراد الواقعيّة وهو المعنى بعقد الوضع بخلاف الشّخصيّات والطّبيعيّات

قلنا : عقد الوضع و إن كان بمنزلة الإيجاب إلا انّ صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء عنه لايقتضى وجود ما يثبت له الألف على تقدير عدمه لصدق هذا الحكم .

وللقائل أن يقول : « ما ادّعيت ان صدق الحكم بسلب الباء يقتضي وجود الموضوع بل انّ عقد الوضع يقتضي وجوده وان كان الحكم السّالبي المذكور فى القضيّة لاينافى معدوميّة » . ٣

ثمّ اقتضاء السلب وجود الموضوع كالإيجاب وإن كان ظاهرا لكنّ الشّيخ نبّه عليه بأن يطلق الحكم على شيء يستلزم الإشارة إليه ، والإشارة يستلزم وجود المشار اليه وإليه أشار بقوله : **لِأَنَّ قَوْلَنَا : « هُوَ » يَتَضَمَّنُ إِشَارَةً وَالإِشَارَةُ إِلَى الْمَعْدُومِ الَّذِي** ٦ **لَا صُورَةَ لَهُ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ فِي الذِّهْنِ مُحَالٌ** ، لفظة « هو » كناية عن الموضوع وكان المراد به الضّمير الّذى فى قولنا : « ا هو ب » .

٩ قيل : ذكر « هو » أو إضمار معناها فى النّفس غير لازم فى الحكم والّلازم نفس الرّابطة وهى ليست معنى هو بعينها ولافيها إشارة وذكر « هو » ونحوه على سبيل الإستعارة .

قلنا : المراد صحّة ذكره فى كلّ خبر وإن لم يكن لازما ، وبذلك يتمّ الكلام على أنّ المدّعى ، بديهى ومايذكر للدّلالة عليه بيّنة فلا وقع للمناقشة عليه . ولايبعد ان يكون ١٢ « هو » إشارة إلى الرّابطة وتضمّنها للإشارة لاقتضائها ارتباط أحد الأمرين بالآخر وهو لايتصوّر بدون توجّه العقل إليهما . ثمّ ما فى الحكم الإيجابى من زيادة الإقتضاء أى إقتضائه ثبوت الموضوع للفرعيّة والفرد للعنوان إنّما يختصّ بالصّادق كما يدلّ عليه قوله : ١٥ « فكيف يوجب على المعدوم شيء » الخ فإنّه الّذى يقتضي وجود الموضوع ضرورة ولا يقع فيه الإخبار عن المعدوم المطلق إذ مالا وجود له بوجه لايكون له حال أو صفة حتّى يمكن إثباته له بل لابدّ له من فرد موجود ليثبت له المحمول ويصحّ الحكم بمطابقة الخبر ١٨ للواقع ، ولايجرى ذلك فى الكاذب إذ لم يثبت فيه شيء لآخر حتّى يقتضى ثبوت المثبت له وتحقّق الفرد للعنوان فهو يشارك السّالبي بقسميه فى كون الاقتضاء المجرّد نفس الحكم دون امر آخر ، وحينئذ يظهر وجه تفرقة الشيخ بين الإيجاب والسّلب والفصل بينهما حيث نفى ٢١ الإخبار الإيجابى عن المعدوم المطلق راسا وأثبت له السّلبي ووجّهه ، بماوجّهه مع أنّ الّلازم لوكان المطلوب مطلق الإخبار كما جرى عليه الجماعة إجراء الكلام على نهج واحد أبا النفى

رأسا أوالإثبات والتّوجيه ، فإن رجع الأخير إلى الأوّل إذ حاصله انّه لم يقع الإخبارعن المعدوم المطلق بل عن الموجود فى الذهن إذ فصله مبنىّ على فرضه الكلام فيا هوالأصل ٣ والعمدة أعنى صادق الحكم وعدم اعتداده بماعليه **الجماعة** ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب أيضا لأنّ ما ذكره فى السّلبى الصّادق جاز فى الكاذب بقسميه بل فى الإيجابى الصّادق أيضا فيعلم فيه الجواب بوجهين ، ولوكان يقتضى على بيان مطلق الحكم ويجرى فيه ماذكره ٦ فى الحكم السّلبى من التّوجيه لم يظهر للإيجابى الصّادق جوابان .

ويمكن أن يكون كلامه مفروضا فى الأعمّ مع ملاحظة ماهوالأصل أوأحد الفردين فى التّفرقة أومراعات بادى النّظر فى الإخبار السّلبى ، فإنّ دقيق النّظر وإن اقتضى امتناع ٩ مطلق الإخبار عن المعدوم المطلق إلّا انّه لمّا كان فى بادى النّظر يترائى صحة الإخبار السّلبى عنه دفعه ووجّهه بما ذكره ، ولمّا لم يكن هذا التّرائى فى الإيجابىّ أحال الحكم فيه إلى الظّهور ، على أنّه لوكان كلامه فى المطلق وتساوى عنده فرداه فى الحكم لم يبعد مثل هذا ١٢ الفصل من مسامحاته .

وبما ذكرناه من أنّ كلام **الشيخ** فى صادق الحكم لافى مطلقه يندفع عنه ما أورد عليه **المحقّق الدوانى** بأنّه لافرق بين الإيجاب والسلب فى امتناع الإخبار بهما عن المعدوم ١٥ المطلق إنّما الفرق بينهما فى أنّ صدق الإيجابى ينافى كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السّلب ، والكلام فى نفس الإخبار صادقا كان أوكاذبا فلا فايدة فى الفصل بينهما .

ثمّ المورد جعل التّفصّى فى أن يقال : المراد بالإخبار التّصديق والتّصديق الإيجابى ١٨ على المعدوم أظهر إستحالة لأنّ استدعاء صدق الإيجاب وجود الموضوع ضّرورى فلا يتاتّى من أحد هذا التّصديق بخلاف التّصديق السّلبى فإنه قد يتوهّم جوازه بناء على صدق السّلب بانتفاء الموضوع ولذا فرّق بينهما .

٢١ واعترض عليه بأنّ كلامهم ليس فى التّصديق بل فى مطلق الخبر لكفايته ولوكان فيه أيضا فاستحالته فى الإيجاب للوجه الّذى ذكره بعيد .

ولايخفى انّ مراد **المحقق** أنّ الخبر أعمّ من التّصديق لتناوله كلّ محتمل للصّدق

والكذب وإن لم يكن فيه إذعان كالصّادر عن العاقل والمجنون وأمثالهما واختصاص التّصديق بما فيه قصد و إذعان يتحقّق النّسبة الثّبوتيّة بين الموضوع والمحمول و إن لم‌يطابق الواقع وبهذا يمتاز عن الخبر الصّادق، فما ليس فيه إذعان لايتميّز موجبه عن سالبه ٣ لعدم ثبوت وإثبات فى الموجب فيكون كالسّالب . وأمّا فيه التّصديق والإذعان فموجبه يقتضى ثبوت الموضوع ضرورة وأمّا السالب فربما توهّم عدم اقتضائه ذلك . والشيخ لمّا أراد الثّانى فرّق بينهما و الاعتراض المذكور مردود بأنّه إذا جاز تخصّص الخبر بالصّادق ٦ كما ارتكبه المعترض فأىّ مانع من تخصّصه بالتّصديق الّذى فى مرتبته من الخصوصيّة ، أوالنسبة بينهما بالعموم من وجه إذ التّصديق قد لايطابق الواقع أمّا والمطابق له قد لايكون تصديقا كالصّادر عن السّاهى ومثله هذا . ٩

وبعضهم أجاب عن الايراد المذكور أوّلا بعدم دلالة فى العبارة على صحّة الحكم بالسّلب لأنّه أشار أوّلا إلى إمتناع الإخبار بالإيجاب ثمّ نبّه على ان الّذى يترائى من الإخبار بالسّلب ليس إخبارا عن المعدوم المطلق . وثانيا بأنّ حكم المورد بعدم الفرق لغفلته عن ١٢ الفراق بين المفهوم وما صدق عليه، وكون المخبر عنه هو الثّانى دون الأوّل وانّ الموضوع يراد به الثّانى غالباً على ما اشتهر من انّ المراد بالموضوع الأفراد. نعم قد يراد به الموضوع فى الذّكر أعنى العنوان ، وظاهر انّ صحّة الإيجاب الّذى مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر ١٥ لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحّة السّلب الّذى مودّاه عدم امر لفرد العنوان لايستلزم ثبوت ذلك الفرد إذ عند عدمه يصحّ ذلك، ففى الحكم الإيجابى يلزم ثبوت ذلك الفرد الّذى هو الموضوع وفى السلبى لايلزم ذلك وان اشتركا فى اقتضاء العنوان ثبوتا وعدما ١٨ فالمورد لما حمل المخبر عنه على العنوان دون فرده أورد ما أورد .

ويرد على ماذكره أوّلا بأن المورد لم يرد انّ الشّيخ حكم بصحّة الحكم على المعدوم المطلق بالسّلب حتّى يرد ما أورده بل مراده انّه لافرق بين الإيجاب والسّلب فى نفس ٢١ الحكم وإنّما الفرق بينهما فى صدقه والكلام هنا فى نفس الحكم ، فالتّفرقة بينهما بنفى الأوّل رأسا وإثبات الثّانى مع التّوجيه لاوجه له بل كان الّلازم إجراء الكلام فيهما على نحو واحد.

فان كان مراد المجيب انّ السّلب لماكان يترائى فى صحّة الاخبار به عن المعدوم المطلق كما هو ظاهر قوله : « انّ الّذى يترائى » الخ دون الإيجاب فلذا تعرّض التّوجيه فيه دونه، ففيه انّ هذا التّرائى إن كان باعتبار الحكم الكاذب فالأمر مشترك فيهما وإن كان باعتبار أمر آخر فلابدّ من بيانه وبيان عدم جريانه فى الإيجابى، وإن كان مراده انّ السّلب يتوهّم فيه صحّة التّصديق على المعدوم المطلق بخلاف الإيجاب، ففيه انّ هذا ماذكره المحقق من التّفصّى وقد ردّه هذا المجيب . وعلى ما ذكره ثانيا بأنّ مبناه على فرض الكلام فى مطلق الحكم وتعليل التّفرقة بما ذكرناه من زيادة الإقتضاء فى الإيجاب . وفيه ما عرفت من أنّ هذا الفرق إنّما ينفع فى صدق الحكم لافى نفسه وقد ذكر المورد انّ الكلام فى نفسه لافى صدقه ولم يتعرّض المجيب لذلك .

ثمّ قيل انّ قول الشيخ : « والمعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب » منقوض بنفسه إذ مرجعه إلى انّ المعدوم المطلق يخبر عنه بعدم الإخبار و هو كلام موجب وإن لم يكن ظاهره موجبا، وحينئذ يلزم فيه التناقض إذ مايفيد من عدم الإخبار عنه يناقض مافيه من وقوعه وهو كشبهة المجهول المطلق ، وهى انّ قولهم : « المجهول المطلق لايخبر عنه » يناقض نفسه لانه وقع فيه الإخبار بعدم الإخبار عنه .

فجوابه كجوابها بعينه، ومن أجوبتها انّ هذا القول قضيّة صادقة لاينتقض بنفسها إذ الموضوع فيها مفهوم هو عنوان لما لايعلم بوجه أعنى افراد المجهول المطلق أوطبيعته . وهذا المفهوم لكونه متصوّرا بوجه ما من أفراد المعلوم وليس فردا لنفسه ، فمعنى القضيّة انّ مفهوم المجهول المطلق المعلوم بوجه محكوم عليه بعدم الإخبار عن أفراده أوطبيعته الغير المعلومة . فتعلّق الإخبار أى المفهوم العنوانى من أفراد المعلوم فليس مجهولا مطلقا ومتعلّق عدمه والمجهول مطلقا أعنى أفراده أوطبيعته لم يقع عنه الإخبار فلا يكون مخبرا عنه . ففى هذه القضيّة لم يقع الإخبار عن أفراد المجهول المطلق كما فى القضايا المتعارفة إذ لا أفراد له فى الخارج والذّهن ، ولاعن طبيعته كما فى الطّبيعيّة إذ لاطبيعة له بل إنّما وقع الإخبار عن عنوانهما بعدم الإخبار عنهما .

فحاصل الإشكال والجواب انّه حكم فيها بالإخبار عن عدم الإخبار عن المجهول المطلق والإخبار وعدمه متناقضان فتعلّقهما بموضوع واحد محال . فلا يجوز أن يكون المجهول المطلق باعتبار واحد موضوعا لهما فلابدّ من اختلاف موضوعهما ليرتفع شرط التّناقض أعنى وحدة الموضوع . فنقول الإختلاف حاصل إذ مفهوم المجهول المطلق من حيث كونه متصوّرا وفردا للمعلوم موضوع للحكم بالإخبار ، ومن حيث كونه عنوانا للأفراد والطّبيعة الغير المعلومة موضوع لعدمه فهو باعتبارين متغايرين أعنى المفهوميّة والعنوانيّة متعلّق للمتناقضين كما انّه بالإعتبارين متعلّق المعلوميّة والمجهوليّة المطلقة لأنّه من حيث مفهومه معلوم ومن حيث أفراده وطبيعته مجهول مطلق . وإذ عرفت ذلك فلا يخفى عليك اجراءه فى المبحث لأنّه لا يوجب تغيّرا سوى تبديل أحد اللّفظين بالآخر .

ثمّ قد أجاب بعضهم عن الشّبهة بأنّ قولنا : « المعدوم المطلق لايخبر عنه » بالإيجاب كلام موجب صادق لاينتقض بنفسه إذ لم يقع فيه الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما فى القضايا المتعارفة إذ لا أفراد له خارجا وذهنا ولا عن طبيعته كما فى الطّبيعيّة إذ لا طبيعة له ، بل حكم فيه على عنوان لا مرباطل الذّات وهذا العنوان من أفراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذّاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحّة الخبر عنه ومن حيث أنّه عنوان المعدوم المطلق وقع الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه ، فإذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فى الصّدق على شىء لكنّهما اجتمعا فيه بوجود آخر فإنّ الموجود والمعدوم متناقضان فى الصّدق بشرط وحدة الموضوع ، وأمّا إذ أريد بأحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما ، فمفهوم المعدوم المطلق يجوز أن يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين ، وهذا الخبر وفى هذا الحكم أيضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التّناقض فإنّ صحّة الحكم بعدم الحكم وصحّة الإخبار بعدم الإخبار إنّما هى لأجل انّ الموضوع فى هذه القضيّة معدوم مطلق فهو بعينه فرد للموجود . وما يقال : « إنّ المعدوم المطلق لا وجود له » معناه انّ ماصدق عليه هذا العنوان لا وجود

له ولاينا فى ذلك كون العنوان موجودا فكما انّ موجوديّة الموضوع هيهنا بعينه موجوديّة العدم فكذا ثبوت الخبر عنه إنّما يكون بنفى ثبوت الخبر عنه » انتهى . ولايخفى ما فى بعض فقراته من الإختلال وعدم استنباط معنى محصّل منه وارجاعه إلى ماذكرناه يتوقّف على تكلّفات . ثمّ للشّبهة أجوبة أخرى أورد أكثرها **شارح المطالع** .

ثمّ **الشّيخ** بعد ما ذكر انّ المعدوم المطلق لايخبر عنه بالأيجاب والسّلب مع دعوى الضّرورة أوبدونها أراد ان يثبت الأوّل بالدّليل أوالبيّنة إذ بعد ما أثبته من حيث انّ الحكم يقتضى الإشارة إلى الموضوع أراد أن يثبته من حيث أنّ نسبة الإيجاب لايتحقّق بين المعدوم وغيره ولايمكن إذعان بالنّسبة فقال :

فَكَيْفَ يُوجَبُ عَلَى الْمَعْدُومِ شَيءٌ وَالْمُحَالُ أنَّ مَعْنَىٰ قَوْلِنَا : « انّ الْمَعْدُومَ كَذَا » مَعْنَاهُ ، احد المعنيين مكرّر زايد : **« إنَّ وَصْفَ كَذَا** وهو المحمول ليكون الإضافة بيانيّة أومبدءه ليكون لاميّة والقول بتعيّن الأوّل أوصدق المشتقّ قد لايقتضى قيام المبدء وثبوته للموضوع كما فى : « زيد جدّار » لايخفى ضعفه لو ابطل انتزاع مبدء من كلّ شيء وثبوته للموضوع فان الجداريّة فى المثال المذكور منتزع من الجدار وثابت لزيد **حَاصِلٌ لِلْمَعْدُومِ » وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَاصِلِ وَالْمَوْجُودِ فَيَكُونُ كَأنَّا قُلْنَا : « إنَّ هٰذَا الْوَصْفَ مَوْجُودٌ لِلْمَعْدُومِ »** وموجوديّة الشّىء للمعدوم المطلق بيّن الفساد . وحاصله أنّ معنى إيجاب الشّىء على المعدوم المطلق حصوله له والحصول بمعنى انّ هذا الوصف موجود له ، والضّرورة قاضية بعدم امكان وجوده له .

قيل : الوجود مشترك لفظىّ بين الرّابطى والنّفسى كما صرّح **الشيخ** فى بعض كتبه ، وعلى هذا فأىّ فساد فى الوصف له بأحد المعنيين للّذى لايكون موجودا بالمعنى الآخر ، وعلى تقدير عدم الإشتراك أيضا فهما نوعان متباينان ، وحينئذ لامحذور فى الموجوديّة المذكورة وفى القول الّذى ذكر انّ الحكم الإيجابى بمعناه أعنى قولنا : « المعدوم كذا » ولو فرض تضمّنه محذورا فلا شكّ فى كونه أخفى من أصل الحكم .

ولو قيل : مراده انّ ثبوت الشّىء للشّىء فرع ثبوت المثبت له وما ذكره من كون

الإيجاب على المعدوم بمعنى حصول الوصف ووجوده له بيان لكون الإيجاب هو إثبات شيء لآخر حتّى تظهر الفرعيّة .

فنقول : إنّ هذا بعيد إذ حينئذ لا حاجة إلى بيان عدم الفرق بين الحاصل والموجود ، ٣
ولا وجه للاكتفاء بمجرّد انّه يكون كأنّا قلنا : « إنّ هذا الوصف موجود للمعدوم »
بل كان ينبغي أن يقال : « وثبوت الشّيء للشّيء يستدعي ثبوت المثبت له » ولا وجه لعدم
التّعرّض له مع أنّه العمدة فى المقام على أنّ ملاحظة التّقرير الأخير يدلّ على أنّ المراد ٦
ليس هذا ، انتهى .

وانت تعلم انّ الشيخ ذكر انّ الأيجاب على المعدوم بمعنى وجود وصف له
وأحال بطلان ذلك إلى ماهو المشهور بينهم من القاعدة الفرعيّة وماكان له حاجة إلى ٩
التّصريح بها بعد اشتهارها عند كلّ محصّل، وما ذكره من العلاوة غير ممكن كما يأتى . ثمّ
لاريب فى أنّه جعل المحذور موجوديّة الوصف للمعدوم ونسلّم انّه الوجود الرّابطى له
ولٰكن لاشكّ انّ معناه ثبوته له والفساد فيه لإيجابه ثبوت الشّيء لغير الموجود وهو ١٢
باطل بالقاعدة الفرعيّة المعروفة بينهم . وماذكره من أنّه أخفى من أصل الحكم ففيه انّه
لوسلّم لم يضرّ فى مقام التّنبيه إذ ربّما كان أقرب إلى إذعان بعض الأذهان وإن لم يكن
كذالك بالنّسبة إلى الكلّ . ١٥

بَلْ نَقُولُ توضيح وتفصيل لما سبق أو إضراب عن قوله : « لافرق بين
الموجود والحاصل » لإمكان منعه والقول بأنّ الحصول والثّبوت أعمّ من الوجود و إن
كان خلاف الضّرورة **إنَّهُ لايَخْلُو مَا يُوصَفُ بِهِ الْمَعْدُومُ وَيُحْمَلُ عَلَيْهِ** ١٨
إمَّا أنْ يَكُونَ مَوجُوداً حَاصِلاً لِلْمَعْدُومِ وَإمَّا أنْ لا يَكُونَ مَوجُوداً
حَاصِلاً لَهُ ، فَإنْ كَانَ مَوجُوداً حَاصِلاً لِلْمَعْدُومِ فَلَا يَخْلُوا إمَّا أنْ يَكون
فِي نَفْسِهِ مَوجُوداً أومَعْدُوماً وهذه أقسام ثلاثة : أحدها أن يكون المحمول على ٢١
المعدوم موجودا له وفى نفسه . وثانيها أن يكون موجودا له لافى نفسه . وثالثها أن يكون
موجودا له ولا فى نفسه .

فَإنْ كَانَ مَوجُوداً فَيَكُونُ لِلْمَعْدُومِ صِفَةٌ مَوجودَةٌ وَإذا كَانَتِ الصِّفَةُ مَوجُودَةٌ فَالْمَوصُوفُ بِهَا مَوجُودٌ لاَمُحَالَةَ فَالْمَعْدُومُ مَوجودٌ وَهَذَا مُحَالٌ هذا إبطال للشقّ الأوّل، حاصله انّه إذاكانت الصّفة موجودة للمعدوم وفى نفسها انعقد قياس هكذا : « المعدوم له صفة موجودة فى نفسها » و« كلّما له صفة موجودة فهو موجود » فينتج « المعدوم موجود» ، والصّغرى ثابتة بالفرض والكبرى بالضّرورة فيصح النّتيجة مع استلزامها التّناقض .

وَإنْ كَانَتِ الصِّفَةُ مَعْدُومَةً فَكَيْفَ يَكُونُ الْمَعْدُومُ فى نَفْسِهِ مَوجوداً لِشَىءٍ ، فَإنَّ مَا لاَ يَكونُ مَوجوداً فى نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أنْ يَكونَ مَوجوداً لِشَىءٍ ، نَعَمْ قَدْ يَكونُ الشَّىءُ مَوجوداً فى نَفسِهِ وَلاَ يَكونُ مَوجوداً لِشَىءٍ آخَرَ وهذا إبطال للثّانى وحاصله انّ الصّفة لولم يكن موجودة فى نفسها لم يمكن ثبوتها لغيرها إذ مالا تحقّق له أصلا لايمكن انتسابه إلى شىء . وقوله: « فإنّ مالايكون موجودا » الخ تنبيه على قوله: « فكيف يكون المعدوم فى نفسه » الخ بعبارة أظهر إذ مالايكون موجودا أظهر من المعدوم فى المقام فالإيراد بلزوم المصادرة لاتّحاد القولين لاوقع له .

قيل : المدّعىٰ هنا لزوم الوجود للموضوع فى الحكم الإيجابى، فالإستدلال عليه بلزوم الوجود للمحمول غير مناسب إذكون ثبوت الشّىء لآخرمقتضيا لثبوت المثبت له أجلى من كونه مقتضيا لثبوت المثبت فكيف يستدلّ أوينبّه به عليه ، على انّ الظّاهر عدم لزوم الوجود للمحمول وكفاية صحّة انتزاعه من الموضوع بالضّروره أو البرهان إذ لزومه فى طرف الاتّصاف باطل لأنّ فى الإتّصافات الخارجية مثل الإضافات ونحوها لووجب ثبوت المحمول فى الخارج لزم التّسلسل ، وما ذكروه فى دفعه ضعيف وفى أىّ ظرف أيضا باطل إذ لامدخل لاتّصاف زيد بالعمى فى الخارج لوجوده فى ذهن عمرو أو فى المبادى العالية إذ العمى الّتى فى ذهن عمرو لايجوز أن يكون نفس ما اتّصف به زيد فى الخارج لأنّه بمنزلة اتّصاف زيد بعين السّواد الّذى فى عمرو بل هو أفحش ولاشرطا لإتّصاف زيد بها فيه إذ لامعنى لهذه الشّرطيّة . مع انّ الظّاهر انّ اشتراطهم ثبوت المحمول

لاتّصاف الموضوع بهلا لاشتراط الإتّصاف به، انتهی.

ويرد على ما ذكره أوّلا ما تقدّم من جواز التّنبيه على الأجلی بالأخفی إذا صار لعلّة مّا أظهرو علی العلاوة ببداهة فقط كـل ّ حمل على نحوثبوت من المحمول للموضوع وذلك إمّا بأن يكون موجودا خارجيّا قائما به كما فیمثل «الجسم أسود» أوذهنيّا منتزعا منه فیالذ ّهن فقط كما فی مثل قولنا: « اجتماع النّقيضين محال »، أو موجودا نفس أمری منتزعا منه فی الخارج كما فی قولنا : « زيد أعمی »، أو « ممكن » أو« معلول » و« السّماء فوقنا » و « الجسم متناه »، أو «منقطع » . فإن ّ مبادی هذه المحمولات بل أنفسها غير موجودة فیالخارج مع صدق القضايا فيه. ولا ندّعی اقتضاء الحمل فی كل ّ ظرف ثبوت المحمول فيه حتی يمنع بهذهالأمثلة .ويقال المسلّماقتضاء الإتّصاف فیظرف وجود الموضوع فيه ضرورة ان ّ ثبوت الشّیء للشّیء فی ظرف يقتضی ثبوت المثبت لـه فيه و أمّا ثبوت المحمول فيه فغير لازم كما فی الأمثلة المذكورة بل ند ّعی اقتضاء وجود المحمول فیالجملة وهو ثابت فی الأقسام الثّلاثة المذكورة فإن ّ وجوده فی الأوّل خارجی ّ قايم بالموضوع فی الخارج ، و فی الثّانی ذهنی ّ منتزع عنه فی الذ ّهن فقط ، وفی الثّالث ذهنی نفس أمری ّ منتزع عنه فیالخارج. فإن ّ قولنا: «زيدأعمی» ليس معناه ان ّ هنا عمی موجودا فیالخارج اتّصف به زيد ولا ان ّ زيدا متّصف بالعمیٰ الحاصل فی ذهن عمرو، أو فی المبادی العالية بل معناه ان ّ ثبوته لزيد فیالخارج على نحو إذا أدركه العقل يدرك فيه عدم البصرومنتزعة منه انتزاعا لايكون بمجرّد الجعل والإختراع، وهـٰذا يكفیلتصحيح الإتّصاف بالخارج ولايتوقّف على كون المحمول موجودا خارجيّا قائما بالموضوع . و بالجملة لايمكنأن لا يكون للمحمول شیء منالتّحقّقات الثّلاثة ولابد ّ فی كل ّ حمل من تحقّق واحد منها فإن كان الموضوع موجودا فیالخارج كان المحمول ثابتا له فيه إمّا بالمعنیالأوّل أی بالقيام به أوالثّالث أی بالانتزاع عنه. والمنتزع وإن لميكن موجودا خارجيّا متميّزا عنالموضوع إلّا ان ّ انتزاعه منه عند ملاحظته بحسب وجوده الخارجی، وإنكان موجودا فیالذ ّهن فقط كـان المحمول ثابتا له فيـه ، ثم ّ الإتّصاف على الأوّل خارجی ّ أی يكون الخـارج

ظرف الإتّصاف فيتّحد ظرف الإتّصاف وظرف ثبوت المحمول ، وعلى الثّانى ذهنىّ فيتّحد الظّرفان أيضا ، وعلى الثّالث كالأوّل عند المتأخّرين فيختلف الظّرفان ، وكالثانى عند الشيخ فيتّحدان ، وربما رجّح مختاره بأنّ المتحقّق فى الخارج أمر واحد من دون اتّصاف شىء لشىء وتلبّسه به فى الخارج بل حصول ذلك إنّما هو فى العقل والمتحقّق فى الخارج إنّما هو المنشاء لذلك .

وممّا ذكر ظهر اتّحاد الظّرفين عند الشيخ مطلقا وعند المتأخّرين . وإن اختلفا فى الثّالث إلّا انّه لا يرد قول المورد إذ ظهر انّ اتّصاف زيد بالعمىٰ فى الخارج الخ إذ مصحّح هذا الإتّصاف ليس وجوده فى ذهن عمرو أو فى المدارك العالية ، بل ما تقدّم من كون وجود زيد فى الخارج على نحو إذا أدركه العقل ينتزع عدم البصر وهذا النّحو من الثّبوت للمحمول يكفى لكون الإتّصاف خارجيّا .

ويمكن أن يقال : اللاّزم فى المحمول من الوجود فى ظرف الإتّصاف أعمّ من الوجود بالذّات وبالعرض ، ولا يلزم كونه موجودا بالذّات إذ ثبوت شىء لشىء يقتضى ثبوت المثبت له بالذّات فى ظرف الإتّصاف وثبوت المثبت فيه بالذّات أو بالعرض ، فإنّ المستحيل موجوديّة الشّىء لغيره مع عدم موجوديّته فى نفسه بالمعنيين ، ولا ريب فى انّ العمىٰ بل الأعمىٰ وإن لم يكن موجودا فى الخارج حقيقة وبالذّات إلّا انّه موجود فيه بالعرض لاتّحاده مع زيد فإنّ كلّ موجود ذاتيّاته موجودة بوجوده بالذّات وعرضيّاته بالعرض فاتّحاده مع الأولىٰ اتّحاد بالذّات ومع الثانية اتّحاد بالعرض ومطلق الإتّحاد يكفى صحّة الحمل كما ذكرناه .

وبذلك يظهر انّ ماقيل انّ المحمول متّحد مع الموضوع فى الخارج فوجود احدهما يستلزم وجود الآخر مردود لو أريد بوجود الآخر وجوده بالذّات ومسلّم لو أريد به الأعمّ .

قيل : الإتّصاف فى الخارج نسبة ، فلو اقتضى وجود الموصوف فيه لاقتضى وجود الصّفة فيه أيضا لأنّ كليهما ظرف النّسبة .

قلنا : انّ جعل قوله : « فى الخارج » ظرفا لوجود الاتّصاف ، فالإتّصاف ،

نسبة لا وجود لها فيه ولو فرض وجوده فيه كان مستلزما لوجود ظرفيه فيه لكن لا كلام فيه ، و ان جعل ظرفا لنفس الإتصاف فالإتّصاف فی الخارج بهذا المعنی إنّما يستدعی وجود الموصوف فيه دون الصّفة ، إذ الإتّصاف أعمّ من أن يكون بانضمام الصّفة إلی الموصوف كما فی اتّصاف الجسم بالبياض أو يكون الموصوف فی نحو من أنحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ أن ينتزع منه تلك الصّفة كما فی اتّصاف زيد بالعمی والإتّصاف فی الخارج بأیّ معنی أخذ يستلزم وجود الموصوف فيه إذ ما لم يكن الشّیء موجودا فيه لم يصحّ انضمام وصف إليه ولا كونه فی الخارج بحيث يصحّ منه انتزاع الوصف ولا يستلزم وجود الصّفة فيه إذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجیّ أموراً إضافيّة أو سلبيّة لا تحقّق لها فی الخارج ويصفه بها وصفا صادقا مطابقا للواقع .

وبما ذكر يظهر اندفاع ما ذكره المورد من لزوم التّسلسل فی بعض الإتّصافات الخارجيّة علی تقدير اتّحاد الظّرفين لما عرفت من أنّها عند الشيخ ليست خارجيّة بل ذهنيّة كوجود المحمول فهو موجود ذهنیّ منتزع نفس أمری وليس موجودا فی الخارج حتّی يلزم التّسلسل، وعند غيره وإن كانت خارجيّة إلاّ انّه لا يقول بموجوديّة المحمول فی الخارج بل يكتفی فی الإتّصاف الخارجیّ بانتزاع الصّفة من الموصوف فی الخارج و إن لم يكن موجودة بنفسها قائمة به فلا يلزم التّسلسل علی أنّ هذا الإيراد فی نفسه ضعيف كما يأتی تحقيقه . فعلی هذا فمراد الشيخ أنّ ما لا يكون موجودا فی نفسه أصلا أی لا بوجود خارجیّ ولا ذهنیّ يمتنع أن يكون موجودا لشّیء وهو حقّ إذ المعدوم المطلق لا يخبر به أصلا . و حاصل كلامه انّ إيجاب شیء وحمله علی المعدوم المطلق لا يصحّ أصلا إذ المحمول لا يمكن أن يكون عين الموضوع فيكون غيره فالمحمول علی المعدوم إمّا يكون موجودا له فی الخارج أو الذّهن أو لا يكون موجود له ، فعلی الأوّلين يكون للمحمول نحو من الوجود فی نفسه ، فلا بدّ أن يكون الموضوع أيضا كذلك لاستحالة ثبوت صفة موجودة للمعدوم المطلق وعلی الأخير لا معنی للحمل والانتساب .

فَأَمَّا إِنْ لَمْ تَكُنِ الصِّفَةُ مَوْجُودَةً لِلْمَعْدُومِ فَهُوَ نَفْیُ الصِّفَةِ

عَنِ الْمَعْدُومِ فإنّهُ إنْ لَمْ يَكُنْ هَذا فَهُوَ النَّفْيُ لِلصِّفَةِ عَنِ المَعْدُومِ فإذا نَفَيْنَا الصِّفَةَ عَنِ الْمَعْدُومِ كَانَ مُقابِلَ هَذا فَكَانَ وُجُودُ الصِّفَةِ لَهُ هَذا كُلُّهُ باطِلٌ هذا إبطال للثالث، وحاصله انّ الصّفة إذا لم يكن موجودة للمعدوم كان حملها عليه بنفيها عنه لا بإيجابها له وإلّا كان النّفي مقابلا له فيكون الصّفة موجودة لـه وهو خلاف الفرض ، فمع عدم موجوديّتها لـه لايمكن الحمل بالايجاب وهو المطلوب .

وَإنَّمَا نَقُولُ : إنّ لَنَا عِلْماً بِالْمَعْدُومِ فَلأنّ الْمَعْنىٰ إذا تُصُوِّرَ فِي النَّفْسِ فَقَطْ وَلَمْ يُشَرْ فِيهِ إلَى خَارِجٍ كَانَ الْمَعْلُومُ نَفْسَ مَا فِي النَّفْسِ فَقَطْ والتَّصْدِيقُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُتَصَوَّرِ مِنْ جُزْئَيْهِ أي جزئي المعلوم **هُوَ انَّهُ جَايِزٌ فِي طِبَاعِ هَذا الْمَعْلُومِ وُقُوعُ نِسْبَةٍ لَهُ مَعْقُولَةٍ إلَى خَارِجٍ وَفِي الْوَقْتِ** أي وقت عدمه **فَلا نِسْبَةَ لَهُ وَلا مَعْلُومَ غَيْرُهُ** أي غير هذا المتصوّر في النّفس .

هذا الكلام يحتمل محملين :

أحدهما ، أن يكون إشارة إلى دفع سؤال ربّما يورد على قوله : « فإذا كانت الصّفة موجودة كان الموصوف بها موجودا » وهو منع الملازمة إن أريد بالموجود الموجود في الخارج إذ الموجود في الذّهن يتّصف بالصّفة الموجودة ؛ ومنع بطلان اللاّزم إن أريد به الأعمّ لكون المعدوم موجودا في الذّهن . ومحصّل الدّفع إثبات الملازمة الممنوعة بأنّا نقول : بمعلوميّة المعدوم بمعنى انّه متصوّر في النّفس فقط من غير إشارة إلى واقع ، والتّصديق الّذي في الإيجاب بين المتصوّر من جزئيّ المعلوم كقولنا : « المعدوم كذا » يقتضي معلوما غير هذا ، ولايكفي فيه ما نقول به إذ التّصديق الواقع هنا هو انّه يجوز في طباع هذا المعلوم أن يكون له نسبة إلى خارج بالمطابقة وهذا لايتأتّى بدون إشارة إلى خارج عنه فهذا الخارج غير المتصوّر موجود في العين أو الذّهن وفي هذا الوقت الّذي فرض المعدوم معدوما لانسبة لـه إلى خارج فلا معلوم غيره المتصوّر فلاتصديق . فكون المعدوم متصوّرا فقط لايكفي في الإخبار بالإيجاب فإذا ثبت له صفة يوجب وجوده في الخارج وهو باطل وعلى

هذا يكون قوله : « والتّصديق » عطفا على قوله « وإنما نقول به » .

وثانيهما أن يكون إشارة إلى بيان كيفيّة تعلّق العلم بالمعدوم الخارجيّ دون المطلق لقوله : « وقوع نسبة معقولة إلى خارج وفى الوقت فلا نسبة له » و بيان معنى النّسبة فى القضيّة الّتى موضوعها معدوم خارجيّ و يحكم عليه بالوقوع فى المستقبل . و بيان عدم استلزام العلم بالمعدوم شيئيّته فى الخارج و ثبوته فيه كما زعمه المعتزلة ونقضها و إن ظهر فيما سبق الّا انّه أعاد عليه توضيحا ، وتوضيحه انّ العلم بالشّىء إمّا تصوّرىّ أوتصديقىّ والأوّل إمّا تصوّر مجرّد مفهومه بدون الإشارة إلى الخارج أومعها ، والمعدوم المطلق إنّما يعلم بالوجه الأوّل دون الأخيران . أمّا الثانى فلأنّا إذا قلنا بمعلوميّة المعدوم فذلك لأجل انّ المعنى إذا تصوّر فى النّفس فقط ولم يشر إلى خارج كان المعلوم مجرّد ما فى النّفس فقط والمعدوم المطلق كذلك فلا يكون معلوما بالوجه الثّانى امّا كونه متصورا فى النّفس فلكونه معلوما بهذا العنوان والعلم بالشّىء يقتضي وجوده فى الذّهن . وإمّا انّه لايشير إلى خارج فلأنّه لو أشار اليه خرج عن المعدوميّة المطلقة إلى نحو ثبوت له .

ثمّ المراد بالخارج إمّا مايحاذى به من الأفراد وبالإشارة إليه اتّحاده معه ليكون المراد انّ مفهومه من حيث هو أى مع قطع النّظر عن أفراده حاصل فى العقل ومحكوم عليه لأنّه موجود خاصّ وكلّى من الكلّيات و من حيث اتّحاده معها ليس موجودا ولامحكوما عليه ، واللّيسيّة راجعة فى الحقيقة إلى أفراده ولا شكّ فى عدم وجودها ، وصحّة الحكم عليها أو مصداقه مطابقة . ومعنى الإشارة إليه مطابقته له ليكون المراد انّ المعدوم المطلق فى نفسه موجود الاانّه ليس له مصداق يطابقه فهو متّصف بالوجود المطلق فى نفس الأمر وبالعدم المطلق باعتبار الذّهن و إلى هذا أشار فى التجريد بقوله : « وقد يجتمعان لكن لاباعتبار التقابل » أى قد يجتمع الوجود والعدم المطلقين باعتبار لايقدح فى تقابلهما فإنّ ذات الموضوع فى قولنا : « المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه » متّصف بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لأنّه متصوّر فى الذّهن ، وهذا الإجتماع لايقدح فى تقابلهما إذ المعتبر فى التقابل اجتماع المتقابلين فى محلّ واحد بحسب نفس الأمر وهنا ليس

كذلك إذ اتّصاف الموضوع بالوجود وإن كان بحسبه لكن اتّصافه بالعدم بفرض العقل.

و أمّا الثّالث، أعنى عدم معلوميّته بالعلم التّصديقى فلأنّا إذا حكمنا عليه بشىء حتّى يتحقّق التّصديق كأن «يقول القيامة يقع» فالمراد من هذا التّصديق الواقع بين المتصوّر من جزئى المعلوم انّه يجوز فى طباع هذا المعلوم أعنى «القيمة» أن يقع له نسبة إلى الوقوع فى الخارج، وهذه النسبة أيضا معقولة لنا لكن ليست متحقّقة فى الخارج وقت حكمنا هذا حتى يلزم تحقّق القيمة أيضا فيه فى هذا الوقت، بل إنّما نتعقّلها ونحكم بصحّة وقوعها فى المستقبل وهولايقتضى إلّا جواز وقوعها فيه لافى هذا الوقت؛ فحينئذ لايتصوّر من المعدوم المطلق إلّا ما فى النّفس. ثمّ الحكم إن كان بجواز الوقوع كان صادقا مطلقا و إن كان بالوقوع فإن وقعت القيمة فى المستقبل فكالاوّل و إلّاكان كاذبا؛ فظهر ان المعدوم يجوز أن يعلم من دون أن يكون له ثبوت وشيئيّة فى الخارج وان معلوميّته فى النّفس فقط وإنّ الحكم عليه جائز بالنّحو المذكور وانّ قوله: «وفى الوقت فلا نسبة له ولايعلم غيره» إشارة على المحمل الأوّل إلى نفى القضيّة الّتى وقع فيها المعدوم موضوعا مطلقا، وعلى الثانى إلى نفيها فيها حال الحكم دون الإستقبال، ثمّ على الثّانى كان «الواو» فى قوله: «والتّصديق» للاستيناف ظاهرا و إن كان فى المعنى عطفا على قوله «إذا تصوّر» أوتقدير الكلام انّ المعنى إذا كان تصوّرا فكذا وإذا كان تصديقا فكذا، والضّمير فى «جزئيه» راجع إلى المعلوم الشّامل لجزئى التّصديق مع إرادة أحدهما أعنى الموضوع من المعلوم الثّانى. ويمكن أن يراد به المعلوم التّصديقى أعنى المصدّق به ليكون المراد انّه يجوز فى طباع هذا المعلوم التّصديقى أى فى ذاته وقوع نسبة له إلى خارج هو مصداقه و مطابقه بمعنى انّ له فى حدّ ذاته مع قطع النّظر عن الخارج أن يقع له نسبة إلى نفس الأمر بالمطابقة وعدمها فيرجع إلى التّعريف المشهور للخبر أى ما يحتمل الصّدق والكذب وقوله: «فى الوقت» الخ أى وفى وقت عدم هذا المعلوم لانسبة له ولا خارج فلايتعلّق به تصديق. ثمّ بعضهم احتمل كما تقدّم أن يكون غرض الشّيخ نفى العلم التّصديقى و إثبات التّصورى من غير تفصيل فيه وعلى هذا يكون المراد بحصول المعنى فى النّفس فقط حصوله من غير مقارنة

الحکم معه وتلک المقارنة هی المقصودة بالإشارة إلی الخارج وضعفه ظاهر .

ثمّ لمّا ردّ مذهب **المعتزلة** بالمنع والمناقضة أراد أن یردّه بالنّقض أیضا فقال :

وَعِنْدَ الْقَوْمِ الَّذِینَ یَرَوْنَ هَذَا الرَّأْیَ الثّبوت والشّیئیّة للمعدوم الخارجی ٣
إنَّ فِی جُمْلَةِ مَا یُخْبَرُ عَنْهُ وَیُعْلَمُ أُمُوراً لاَشَیْئِیَّةَ لَهَا فِی الْعَدَمِ

کالممتنعات فإنّه یصحّ عندهم الإخبار عنها والعلم لها مع اعترافهم بعدم ثبوتها وشیئیّتها
وذلک یقتضی اعترافهم بأنّ العلم بالشّیء والإخبار عنه لایستلزم ثبوته وشیئیّته فلایصحّ ٦
تمسّکهم بهما فی ثبوت المعدوم وشیئیّته. ویمکن أن یکون هذا الرّأی إشارة إلی زعمهم أنّ
المعدوم المطلق یصحّ أن یعلم ویخبر عنه بناء علی أنّ المعدوم الثّابت عندهم معدوم مطلق
إذالمعدوم عندهم أعمّ من المنفیّ المقابل للثّابت والثّابت أعمّ من الموجود المقابل للمعدوم، ٩
فالمعدوم مطلقا یصدق علی الثّابت أیضا کما یصدق علی المنفیّ. وقوله : « إنّ فی جملة » الخ
إشارة إلی مبنی زعمهم وهو انّ المعدومات الممتنعة من المعدومات المطلقة التی لاشیئیّة لها
ولاثبوت فی الخارج ومع ذلک یصحّ أن یعلم و یخبر عنها ، فالمعدومات المطلقة الممکنة ١٢
الثابتة أولی بذلک، وعلی هذا یکون قوله : « وإنّما وقع » الخ إشارة إلی إبطال مبنی زعمهم
ولاریب فی أنّ الأوّل أصوب .

وَمَنْ شَاءَ أنْ یَقِفَ عَلَیٰ ذٰلِکَ أی علی ما نسب إلیهم **فَلْیَرْجِعْ إلَیٰ** ١٥
مَاهَذَوا بِهِ من الهذیان **مِنْ أقَاوِیلِهِمْ الَّتِی لاَیَسْتَحِقُّ الإشْتِغَالُ بِهَا**
کقولهم : « المعدوم الممکن شیء وثابت » بمعنی أنّ الماهیّة متقرّرة فی الخارج منفکّة عن
الوجود والممتنع ویسمّونه بالمنفیّ لیس بشیء وأنّ الثّبوت مقابل للنفیّ وأعمّ من الوجود، ١٨
والعدم أعمّ من النّفیّ فیثبت الواسطة بین الموجود والمعدوم وهو المعدوم الثّابت دون
الثّابت والمنفی . **وَإنَّمَا وَقَعَ أولئِکَ فِیمَا وَقَعُوا فِیهِ** من القول بثبوت المعدوم
وشیئیّته وصحّة الإخبار عنه **بِسَبَبِ جَهْلِهِمْ بِأنَّ الإخْبَارَ إنَّمَا یَکُونُ عَنْ** ٢١
مَعَانٍ لَهَا وُجُودٌ فِی النَّفْسِ وَإنْ کَانَ مَعْدُومَةً یعنی هؤلاء لمّا أنکروا
الوجود الذّهنی ولم یدروا انّ الإخبار حقیقة عن الموجود فی الذّهن وکان نحو ثبوت لما

يعلم ويخبر عنه لازما قالوا بثبوت المعدومات وشيئيّتها وصحّة الإخبار عنها ، وأمّا الحكماء القائلون به وبكون الإخبار عنه ففى سعة منه **وَيَكُونُ مَعْنَى الإخْبَارِ عَنْهَا** أى عن
٣ المعانى الموجودة فى الذّهن المعدومة فى الخارج **انّ لَهَا نِسْبَةً مَا إلَى الأعْيَانِ** أى إلى الخارج فى المستقبل أو الماضى كما يظهر من مثاله الآتى ، ولعلّ التّخصيص بالمعدومات الحالية الّتى يخبر عنها بخبر فيها لكونها أولى بالشيئيّة على تقدير شيئيّة المعدومات إذ لها
٦ احتمال شيئية فى الخارج و إن لم يكن حالية ، فإذا لم يكن لها شيئيّة فالمعدوم فى الأزمنة الثّلاثة أولى بذلك ، أو لمراعات التّدرّج والترتيب فى إثبات عدم الشيئيّة الخارجيّة للمعلوم والمخبر عنه فبيّن أوّلا عدمها الحالى للمعدومات الحالية و إن كانت لها الشيئيّة فى الجملة إذ
٩ الإذعان به أسهل من الإذعان بعدم شيئيّة المعدومات راسا و بعد تصديق النّفس بذلك يسهل عليها التّصديق بعدم استلزامها للشيئيّة راساً .

ثمّ المراد بـ « ا لاعيان » كما فسّرناه هو الخارج وهو الظّاهر من التّخصّص المذكور
١٢ فى كلام الشّيخ ومثاله الآتى . وقيل : المراد نفس النّسب العقدية المعقولة الممثّلة فى لحاظ العقل لا بحسب ما هى معقولة متمثّلة فى لحاظه بل بحسب ما هى فى حدّ أنفسها حقة فى نفس الأمر مع عزل النّظر عن خصوص اللّحاظ العقلى سواء كان ذلك بحسب حال الأشياء
١٥ فى الأعيان الخارجيّة كما الأمر فى العقود الخارجيّة أو فى الأذهان كما أمر العقود الذّهنيّة أو فى مطلق نفس الأمر كما شأن العقود الحقيقيّة . وعلى هذا الإصطلاح أيضا جرت لفظة «الأعيان» فى فصل أمر العلم من المقالة الثّامنة ، انتهى .

١٨ ومحصلّه انّ المراد بـ « الاعيان » هنا هو النّسبة العقدية الواقعة بين الموضوع و المحمول بحسب حدّ ذاتها وحاقّ مرتبتها سواء كانت فى الخارج كما فى قولنا «الجسم أبيض» أو فى الذّهن كما فى قولنا «الإنسان كلّى» أو فى نفس الامر الشّامل لهما كما فى قولنا « الأربعة
٢١ زوج » و « اجتماع النّقيضين » محال . فالمطابقة وعدمها إنّما يكون للمعقول من حيث هو معقول بالنّسبة إلى تحقّقه فى حدّ ذاته سواء كان فى ضمن أحد الوجودين أو كليهما ، وعلى هذا فالمراد انّ معنى الإخبار عن الموجودات الذهنيّة المعدومة فى الخارج هو انّ لها نسبة

إلیٰ ما فی نفس الأمر المفسّر : « حدّ الذّات » المتحقّق فی ضمن الخارج أو الذّهن أو کلیهما ، وما ذکره و إن کان حقّا ولا وجه لتخصّص متعلّق النّسبة بالخارج مع ظهور تناوله لمطلق نفس الأمر إلّا انّ کلام الشیخ ظاهر فی التخصّص لماذکرناه هـــذا . ۳

ثمّ المراد بالمعانی الموجودة فی النّفس المعدومة فی الخارج کـ« القیامة » علی ما فرضه إمّا مجرّد الموضوعات من القضایا المتعدّدة أو مجموع الجزئین من القضیّة الواحدة . فعلی الاوّل یکون المراد انّ القضیّة الّتی موضوعها تلک المعانی یکون الإخبار فیها عنها بأنّ لها نسبة ۶ إلی الأعیان أی مطابقة لها ، وحیث اعتبر مطابقة مجرّد صورة الموضوع لما فی الخارج من دون تعرّض للمخبریّة واعتبار مطابقة النّسبة الذّهنیّة المتحقّقة بینه و بین الموضوع لما فی الخارج علم منه انّ المعتبر فی هذه القضیّة مطابقة صورة الموضوع لذاته الموجودة ۹ فی الخارج من دون اعتبار مداخلة شیء آخر معه بمعنی أنّ الموجود فیه مجرّد ذاته حتّی یکون الخارج ظرف نفس الإتّصاف دون وجود المحمول أی یکون موجودا فیه بحیث یصحّ للعقل ان ینتزع المحمول عنه لا ان یکون المحمول موجودا فیه معه حتی یتحقّق نسبة ۱۲ خارجیّة یکون الخارج ظرفا لوجودها ویرجع معنی الإخبار إلی مطابقة النّسبتین : وبالجملة یفید انّ مصداق الحمل ومطابقه فی هذه القضیّة ذات الموضوع فقط . فإنّ المصداق فی القضیّة إمّا ذات الموضوع من غیر مداخلة أمر آخر موجود معه فی الخارج کما فی حمل ۱۵ الذّاتیّات والعدمیّات نحو « زید إنسان » أو « أعمیٰ » فإنّ المصداق فیهما مجرّد ذات زید بالمعنی المذکور من دون مداخلة أمر آخر موجود معه . أو ذاته مع مبدء المحمول مثل « الجسم أبیض » فإنّ المصداق فیه الجسم مع البیاض ، أو مع أمر آخر مثل « السّماء فوق ۱۸ الأرض » ولاریب فی أنّ معنی الإخبار فی الأوّل لیس مطابقة النّسبة الذّهنیّة للخارجیّة لعدم تحقّقها بل مطابقة الصّورة الذّهنیّة لما هو موجود فی الخارج أعنی نفس الموضوع . ولذا تری الشّیخ یعبّر عن التّصدیق بأن یحدث فی الذّهن نسبة صورة التّألیف إلی الأشیاء ۲۱ أنفسها أی مطابقتها لها من دون تعیین لتلک الأشیاء لیعمّ الکلّ ، وعلی هذا فمن اعتبر فیه مطابقة النّسبة الذّهنیّة أو لامطابقیّتها للنّسبة الخارجیّة مطلقا أراد بالخارجیّة ما یعمّ

كون الخارج ظرف ثبوت الأتّصاف أى وجود الموضوع والمحمول ، أونفسه بالمعنى المذكور ، أو بالمطابقة مطابقتها لها فى القضايا الخارجيّة . أوبالخارج نفس الأمر بالمعنى الأعمّ فيعمّ القضايا بأسرها إذ المراد حينئذ انّ المعتبر فى الخارجيّات مطابقة النّسبة الذّهنيّة للخارجيّة وفى الذّهنيّات مطابقتها للنّسبة الّتى فى غير هذا الذّهن أوفيه لكفاية المغايرة الإعتبارية فى المطابقة ، وفى الحقيقيّات بمطابقتها للنّسبة لما فى نفس الأمر مطلقا ، وعلى الثانى يكون إطلاق اسم المخبر عنه على المعانى إطلاقا لإسم الجزء على الكلّ ولا يكون القضيّة مخصوصة بالأوّل بل يعمّ الثّلاثة ووجهه ظاهر .

تنبيه : المستفاد من قوله : «إن معنى الإخبار عن المعانى الموجودة فى الذّهن انّ لها نسبة إلى الأعيان أى مطابقة لها انّ مدلول الخبر هو الصّدق وأمّا الكذب فاحتمال عقلىّ ، بيان ذلك انّ كلّ كلام لفظىّ لاينفكّ عن ذكر نفسىّ هو نسبة قائمة بالنّفس فإن كان مدلوله مجرّد هذه النّسبة فإنشاء و إن دلّ على متعلّق فى الخارج فخبر . ومدلوله أوّلا النّسبة النّفسية وثانيا الخارجيّة على ما تقرّر عندهم من أنّ للشّىء وجودا فى العين وفى الذّهن وفى العبارة والكتابة وكلّ لاحق يدّل على سابقه ، فبالنّظر إلى مدلوله الأوّل يوصف بكونه مدلول النّفس ، وبالنّظر إلى الثّانى يحكم بأنّ له نسبة إلى الخارج كماذكره **الشيخ** ، وبالجملة مدلوله ثانيا ثبوت متعلّق له فى الخارج وثبوته يستلزم مطابقته له ومعنى ذلك انّ الصّدق مدلوله والكذب احتمال عقلىّ بناء على أنّ مفهوم اللّفظ و ما يحصل منه فى العقل لايلزم ثبوته فى نفس الأمر .

ثمّ بعد ما قرّر انّ الإخبار عن المعانى الذّهنيّة المعدومة معناه انّ لها نسبة إلى الأعيان نبّه على ذلك بمثال خبر كان موضوعه معدوما فى الحال موجودا فى الإستقبال وقاس عليه الأمر فى الماضى فقال :

مَثَلاً إنْ قُلْتَ «إنَّ الْقِيٰـمَةَ تَكُونُ » أى توجد **فَهِمْتَ «القِيٰـمَةَ » وَفَهِمْتَ «تَكُونُ »** أى لفظة «تكون» المحمول على «القيامة» **وَحَمَلْتَ «تَكُونُ » الّتِى فِى النَّفْسِ عَلَى «القِيٰـمَةِ » الّتِى فِى النَّفْسِ بِأنَّ هٰذَا الْمَعْنىٰ** متعلق بقوله «حملت»

أی حملت «یکون» علی «القیٰمة» بهذ النّحو بأنّ هذا المعنی أعنی «القیٰمة» **إنّمَا یَصِحُّ مَعْنَیً آخرَ معْقُول أیضاً وَهُوَ مَعْقُولٌ وقْتَ مُسْتَقْبَلٍ أنْ یُوصَفَ بِمَعْنَیً فِی ثَالِثٍ مَعْقُولٍ وَهُوَ مَعْقُولُ الْوُجُودِ** البارز الأوّل راجع إلی معنی آخر والثّانی ٣

إلی معنی ثالث، وقوله: «معقول» مضاف إلی «وقت» والإضافة إمّا بیانیّة بتقدیر «من»، أولامیّة، أومن باب إضافة الصّفة إلی الموصوف. وکذا إضافة معقول إلی الوجود ولفظة

«أیضا» إشارة إلی انّ المعنی الآخر معقول کالموضوع فالموضوع معقول أوّل والوقت المستقبل ٦

معقول ثان والمحمول ثالث وقوله: «أن یوصف» فاعل یصحّ. والمعنی انّ قولنا «القیٰمة یکون» معناه انّ هذا المعنی المعقول الّذی هو القیٰمة إنّما یصحّ أن یتّصف بمعنی ثالث

هو الوجود فی معنی آخر معقول هو الوقت المستقبل، ولیس الآن شیء من المعقولات الثّلاث ٩

متحقّقا فی الخارج والمتحقّق منها مجرّد المعنی المعقول وصحّة الحکم إنّما هو باعتباره ولولاه لما أمکن الحکم قطعا.

وعلیٰ ماذکر یظهر انّ قوله: «فی معنی آخر» متعلّق من حیث المعنی بـ«یوصف» ١٢

إذ الإتّصاف فی المستقبل لا الصّحة لأنّها فی الحال لکن الظّاهر بحسب اللّفظ تعلّقه بـ«یصحّ» وجعل «المعقول الأوّل» منسوبا لا مضافا و«وقت» منصوبا بنزع الخافض وهو «من»

أومرفوعا علی البدلیّة من معقول بعید. وفی بعض النسخ «فی وقت» وعلی هذا لابدّ ١٥

أن یجعل «فی» بمعنی «من» لیکون «وقت» بیانا لمعقول، أو یجعل للمعلوم ظرفیّة مجازیّة للعلم. وقیل أوّل البارزین راجع إلی هذا المعنی أعنی القیٰمة ولایخفی فساده إذ هذا و إن

یصحّح المغایرة بین الظرف والمظروف إلّا انّه یفید کون «القیٰمة» معقولة فی الإستقبال ١٨

لا فی الحال مع أنّه معقول فیه أیضا.

ولمّا بیّن معنی الخبر الإستقبالی قاس علیه الماضی وقال **وَعَلیٰ هٰذا القِیَاسِ الأمْرُ فِی المَاضِی**. فمعنی قولنا: «الطّوفان قدکان» انّ الطّوفان کان متّصفاً ٢١

بالوجود فی الوقت الماضی ولیس الآن من الثّلاثة إلّا المعنی المعقول.

ثمّ أشار إلی خلاصة ماذکره فی الإخبار عن المعدوم بقوله: **فَتَبَیَّنَ أنّ المُخْبَرَ**

عَنْهُ لاَ بُدَّ مِنْ أنْ يَكُونَ مَوجُوداً وجُوداً مَّا فِي النَّفْسِ وَالإخْبَارُ عطف على المخبرعنه **بِالْحَقِيقَةِ هُوَ عَنِ الْمَوجُودِ فِي النَّفْسِ وَبِالْعَرَضِ عَنِ الْمَوجُودِ فِي الْخَارِجِ** أى فيما يكون موجودا خارجيًا إذلا إخبار عنه فيما لم يوجد فى الخارج . ولوقيل المراد بالخارج الخارج عن خصوص نحو لحاظ العقل كما تقدّم لم يلزم التقييد . ثمّ فى كون المخبر عنه بالحقيقة هوالموجود الذّهنىّ أوالخارجىّ خلاف وهذا الخلاف متفرّع على الخلاف فى انّ المعلوم بالذّات أيّهما إذ المخبرعنه بالحقيقة ما هومعلوم بالذّات ، فمن قال بالأوّل فى الثّانى كالشيخين وتابعيهما قال به فى الأوّل ايضا ومن قال بالثّانى فى الثّانى أيضا كالرازى والشريف قال به فى الأوّل أيضا ، والحقّ الأوّل إذ المعلوم بالذّات مايحصل فى الذهن بالذّات ولاشكّ انّ الحاصل فيه حقيقة هوالصّورة وذوالصّورة لايحصل فيه بالذّات بل بتبعيّة صورته المطابقة أوالغير المطابقة؛ كيف ولو اشترط فى العلم حصول الأمر الخارجى فى الذّهن لم يتصوّر مالا وجود له فى الخارج للمخالف كون الملتفت إليه بالذات والمقصود بالمعلوميّة ذى الصورة .

قلنا : هذا لايدفع ماهو المنتقض من تعلّق العلم بالصّورة وثانيا بالأمر الخارجىّ . وقيل : المعلوم بالذّات هوالماهيّة المعلومة من حيث هى مع قطع النّظر عن العوارض الذّهنيّة . فالقايل بالأوّل أراد بالصّورة الذّهنيّة الماهيّة من حيث هى معلومة و إطلاق الصّورة عليها شايع ونفى المعلوميّة عن الأمرالخارجىّ لأجل انّ المعلوم قد لايوجد فى الخارج . والقايل بالثّانى أراد بالأمر الخارجى مقابل نفس الصّورة الذّهنيّة من حيث أنّها متشخّصة بتشخّصات ذهنيّة وهوالماهيّة المعلومة من حيث هى وعلى هذا يكون النّزاع بينهما لفظيّــــا :

وإذ علمت ذلك فيقول الشّيخ لما بيّن فيما سبق انّ الشّىء قد يكون معلوما من غير إشارة إلى الخارج ظهر أنّ المعلوم بالذّات هوالصّورة لاذى الصّورة و إلّا لما انفكّ تعلّق العلم عنه لامتناع تحقّق مابالعرض بدون ما بالّذات، فحكم هيٰهنا بطريق التّفريع بانه تبيّن انّ الإخبار بالحقيقة عمّا فى النّفس وبالعرض عمّا فى الخارج لما مرّ انّ المخبر

عنه حقیقة ما هو المعلوم بالذّات وهو الأمر الذّهنیّ دون الخارجیّ **وَقَدْ فَهِمْتَ الآنَ أنَّ الشَّیْءَ بِمَا ذَا یُخَالِفُ الْمَفْهُومَ لِلْمَوجُودِ وَالحَاصِلِ وَانَّهُمَا مَعَ ذٰلِكَ** أی مع المخالفة فی المفهوم **مُتَلازِمَانِ** إنتاج للمطلوب بعد الإستقصاء فی البیان أعنی المخالفة الشّیء والموجود مفهوما وتلازمهما تحقّقا . ۳

ولما بیّن فساد قولهم بشیئیّة المعدوم وثبوته أشار إلی فساد أقوال أخر لهم فقال :

وَعَلیٰ أنَّهُ قَدْ بَلَغَنِی أنَّ قَوماً یَقُولُونَ إنَّ الْحَاصِلَ یَکُونُ حَاصِلاً وَلَیْسَ بِمَوجُودٍ کلمة «علی» بمعنی « مع » والجملة عطف علی سابقه بحسب المعنی أی « ما ذکر قول قد علمت بطلانه ومع انّه قد بلغنی» ، ویمکن ان یکون متعلّقا بقوله الآتی: «فهولاء» الخ أی «وبناء علی ما بلغنی من أنّ قوما یقولون بکذا وکذا فهؤلآء لیسوا من المتمیّزین» . وقیل عطف علی قوله: «مع ذلك» أی «انّهما متلازمان مع ذلك ومع أنّه قد بلغنی» وهو کما تری . ۶ ۹

ثمّ ما ذکره من الأقوال الفاسدة ثلاثة : ۱۲

الأوّل، ماذکره بقوله: « انّ الحاصل» الخ أی لیس الحاصل والموجود بمترادفین ، ولاریب انّ هذا هو ما سبق من القول بشیئیّة المعدوم مع أنّ الظّاهر من سیاق کلامه انّها غیره ، وکأنّه نظر إلی ظاهر القول بأنّ الحصول غیر الوجود فانّ ظاهره غیر انّ المعدوم شیء ولذا فصّل بینهما « وإن تلازما » ، ولا یبعد أن یکونا مذهبین متغایرین بأن یعتقد بعضهم شیئیّة المعدوم دون ثبوته وآخرون شیئیّته وثبوته دون وجوده لکن المشهور خلافه . ۱۵ ۱۸

وَقَدْ یَکُونُ عطف علی قوله: « انّ الحاصل» إمّا بتقدیر «انّه» أو بدونه **صِفَةُ الشَّیْءِ لَیْسَ شَیْئاً لا مَوجُوداً وَلا مَعْدُوماً** هذا هو القول الثّانی هو القول بالحال الّذی لیس موجودا ولا معدوما والتخصّص بالصّفة لأنّ الحال عندهم هی الصّفة دون الذّات ولذا عرّفوه بأنّه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة، ومحصّل کلام القایل به انّ الشّیء إمّا له ثبوت فی الجملة أولا والثّانی هو المنفیّ. والأوّل إمّا ذات له صفة الوجود فهو الموجود ۲۱

أوصفة العدم فهوالمعدوم وإمّا صفةفحينئذ قد يكون واحدا منهما وقد تكون واسطةبينهما
و هوالحال ، **وَإنّ « الَّذِى » وَ«مَا» يَدُلاّنِ عَلىٰ غَيْرِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ « الشَّيءُ »**

٣ هذا هوالقول الثّالث وهوالفرق بين المفهوم الموصولين ومفهوم الشّيء ، وقيل هوالقول
بأنّ المخبرعنه أعمّ من الشّيء . وفيه انّه قد يعدم فى قوله : « وعند القوم الذين يرون «الخ .

ثمّ شنّع عليهم على أبلغ وجه بقوله: **فَهٰؤُلآءِ لَيْسُوا مِن جُمْلَةِ الْمُمَيِّزِينَ**
٦ **وَإذ أخِذُوا** على صفة المجهول أى طولبوا **بِالتَّميِّزِ بَيْنَ هٰذِهِ الْألْفَاظِ مِنْ**
حَيْثُ مَفْهُومَاتِهَا انْكَشَفُوا أى افتضحوا العجزهم عن بيان التميّز . وقيل «أخذوا» ـ
على صيغة المعلوم ـ أى إذا حصل لهم التّميّز ظهروا وخرجوا من الحيرة فكأنّهم فيها مجتمعون
٩ مستورون غير ظاهرين فإذا أخذوا بالتّميّز ظهروا. ثمّ بطلان القول الأوّل قد ظهر لأنّه
القول بشيئية المعدوم ، وأمّا بطلان الثّانى فلبداهة ترادف الوجود والثّبوت والحصول ونحوها
وكذا العدم والسّلب والنفى ومثلها إذلا واسطة بين الثّبوت والنّفى فلا واسطة بين الوجود
١٢ والعدم أيضا . وأمّا بطلان الثّالث فلترادف المفهومات المذكورة عندالعقل وفى العرف واللغة .

هذا وأورد على **المعتزلة** بأنّ الممكن إذاكان معدوما فالوجود إمّا ثابت أو منفيّ
لعدم الواسطةعندهم بين النّفى والإثبات ، فعلى الأوّل يلزم صحّة اتّصاف المعدوم بالوجود
١٥ حالة العدم إذكلّ شيء يجوز أن يوصف بما ثبت له فيكون موجودا ومعدوما وهومحال ،
فان منعوا جواز الوصف بالوصف منعنا صحّة اتّصاف الماهيّة المعدومة بالشيئيّة
والإمكان والثّبات لكونها أوصافا ثابتة لها ، وعلى الثّانى يلزم امتناع وجود الممكن إذ
١٨ المنفى عندهم ممتنع ، و بأنّ المعدوم الممكن إمّا موجود أو غير موجود ، ولاشكّ أنّ
أحدهما إثبات والآخر نفى ، فالأوّل عندهم محال والثّانى توجب امتناع الممكن ، و بأنّ
الوجود عندهم مفاد الفاعل وهوليس بموجود ولامعدوم فلا يفيد وجوده مع أنّه لو أفاده
٢١ عاد إليه الكلام ولاثبوته لأنّه لازم امكانه فى نفسه عندهم ، فما أفاد شيئا للماهيّات فيرتفع
الصّنع والصّانع للعالم .

وأجيب عن الأوّل بأنّ المراد بثبوت الوجود ونفيه امّا ثبوته ونفيه فى نفسه أوثبوته

للمعدوم ونفيه عنه ، فعلى الأوّل نختار الثّبوت ونمنع اتّصاف الشّىء بكلّ صفة ثابتة فى عالم الثّبوت ولايرد المنع المذكور لثبوت الشّيئيّة لماهيّة المعدوم ، والكلام فى الوصف الثّابت فى نفسه أوالنّفى ونمنع استحالة امتناع نفس الوجود الممكن ولايلزم على هذا التّقدير امتناع ما جوّزوه من ثبوته للممكن ، وعلى الثّانى نختار عدم ثبوته للمعدوم ولايلزم منه امتناع وجود الممكن وهوظاهر . وعن الثّانى باختيار الثّانى و منع إيجابه الامتناع . وعن الثّالث بأنّ عدم إفادة وجود الوجود وثبوته لايستلزم عدم الإفادة مطلقا لجواز كون المفاد أصل الوجود كما هومختار هذا المبحث والقائلين بالجعل المركّب من المشائين ، فكما يجوز عند القائل بالجعل البسيط أن يكون المفاد أصل الماهيّة فلم لايجوز أن يكون أصل الوجود بل هوالحقّ المتصوّر .

الرابع من مقاصد الفصل بيان عدم جنسيّة الوجود و اشتراكه معنى ومقوليّته بالتّشكيك فأشار إلى الأوّل بقوله :

فَنَقُولُ الْآنَ إِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوْجُودُ كَمَا عَلِمْتَ فى الفصل الأوّل من المقالة الثّانية من المنطق **جِنْساً** و إلى الثّالث اولا على سبيل الإجمال بقوله **وَلَا مَقُولاً بِالتَّساوِي عَلَىٰ مَا تَحْتَهُ** و إلى الثّانى بقوله : **فَإِنَّهُ مَعْنىً مُتَّفِقٌ فِيهِ** ثمّ عاد إلى الثّالث مع دليله بقوله : **عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَأَوَّلُ مَا يَكُونُ يَكُونُ** أى أوّل كونه كونه للجوهر لمصدريّة الأوّل بلفظة «ما» والثّانى بتقدير «ان» **لِلْمَاهِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْجَوْهَرُ ثُمَّ يَكُونُ لِمَا بَعْدَهُ .**

فهنا ثلاثة مقاصد :

الأوّل ، فى بيان عدم جنسيّته لما تحته وأحاله إلى ما احتجّ به عليه فى المنطق وهو انّه مشكّك والمشكّك لايكون ذاتيا لأفراده والإيراد عليه مشهور ووفاق الإشراقية خلافه معروف مع انّه لوصحّ لم ينف الجنسيّة عنه بالنّظر إلى الأمور الّتى لاتشكيك فيها وقد استدلّ عليه بوجوه :

منها ، إنّه لوكان جنساً لأفراده لكان امتيازها بفصول مقوّمة فيلزم تركّب الواجب من الجنس والفصل .

ومنها ، انّه لو كان جنساً ففصله إن كان موجوداً كان فصل الشّيء نوعاً له أو يحمل عليه الجنس وإلّا لزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، وفيه انّ فصول الجواهر جواهر مع انّها ليست أنواعا لها .

ومنها ، انّه لو كان جنسا كان الفصل المقسّم للجنس مقوّما لماهيّته مع انّ حاجته إليه فى تحصيل وجوده دون تقرير ماهيّته وتقويم معناه . وجه الملازمة انّ الوجود إذا كان له فصل مقسّم كان محصّلا لوجوده ، والغرض انّ الوجود نفس حقيقته ومعناه فيكون محصّلا لحقيقته مقرّرا ومقوّما لمعناه وماهيّته فينقلب المقسّم مقوّما . وبمثل هذا يظهر عدم نوعيّته لأفراده إذ حاجة النّوع إلى الشّخص كحاجة الجنس إلى الفصل فى تحصيل الوجود لا فى تقرير الماهيّة ، وهذا إنّما يتصوّر فيما ليس حقيقته نفس الوجود وإذا لم يكن جنسا ونوعا لم يكن أحد العرضيّين لنوعيّة كلّ منهما بالقياس إلى أفراده الذاتيّة وإن كان عرضا بالنسبة إلى غيره . وأمّا الفصل فإن أريد به الحقيقىّ أعنى مبدء المنطقىّ فالوجودات الخاصّة صور وفصول لهذا المعنى للأشياء الموجودة وإلّا فهو أيضا ماهيّة كليّة والوجود زايد عليه .

وأورد عليه بأنّ حاجة الجنس إلى الفصل المقسّم والنّوع إلى المشخّص إنّما هو للموجوديّة فلو كان الوجود أحدهما احتاج إلى احدهما فيها لافى تقوّم الماهيّة الّتى هى الوجود والّلازم منه كون الوجود موجوداً ولا ضير فيه لجواز عروض الشّيء لنفسه . والحاصل انّ الوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا ويحتاج فى موجوديّته إلى منشاء انتزاع من وجود خاصّ أو ماهيّة فيجوز جنسيّته أو نوعيّته وكون أحدهما فصلا أو مشخّصا بمعنى توقّف موجوديّته عليه من دون توقّف حقيقته الّتى هى نفس الوجود عليه ، وفيه انّ الوجود الخاصّ أو الماهيّة منشاء انتزاع المطلق ومتقدّم عليه بالذّات والفصل بالنسبة إلى الجنس ليس كذا . وأيضا كلّ من الجنس والفصل لكونه جزء عقليّا لابدّ له من مبدء خارجى فمبدء المطلق لو كان هو الخاصّ كان الخاصّ مادّته لافصله ، ولايمكن أن يؤخذ من الماهيّة لأنّ المأخوذ منها يكون جنسا غير الوجود قطعا وإذا كان

الخاصّ مادّة الجنس لايؤجد شيء آخريكون فصلا له .

ثمّ ما أخذ فى‌الدّليل من‌أنّ الفصل إن أريد به الحقيقى الخ ففيه انّ‌الكلام فى‌الوجود المطلق وعدم‌كونه فصلا بديهىّ لأنّه أعمّ‌الأشياء فلايكون مميّزا لشىء فلامدخل‌لغرض الكلام فى‌الوجودات الخاصّة ، والحكم بأنّها فصول‌حقيقيّة ممنوع للموجودات المحصّلة ، ثمّ معنى‌كونها فصولا وصورا لها انّها منشاء تحقّقها وانتزاع المطلق وثبوته ، وعلى التّحقيق عندنا انّها عينها وحقيقتها والمطلق والماهيّات منتزعان عنها هذا . والحقّ انّ كلّا من‌الكلّيّات الأربعة يعتبرفيه أن يكون له أفراد مخصّصة فى‌الخارج و بذلك يفرق بين‌الكلّيات المنطقية والمفهومات الإعتبارية والوجود المطلق ليس‌كذلك لأنّه زايد على الوجودات الخاصّة منتزع عنها ، ومـا يقال فى بعض الأحيان انّهـا أفراده تجوّز وحصصه المنتزعة عنها أمور إعتبارية غير محقّقة فى الخارج فلا يتحقّق له أفراد واقعيّة فلا يجوز كونـه أحد الكلّيّات الأربعـة وبذلك يظهر صحّة ما ذكر فى‌الدّليـل من عدم كونه أحد العرضيّين لأنّهما بالنسبة إلى‌أفرادهما الذّاتيّة نوعان وإن‌كانا بالنّظر إلى‌غيرهما عرضيّين إذ المراد انّ لكلّ منهما أفراد ذاتيّة يكون نوعا بالقياس اليها .

فإن قيل : لولم يكن أحد الخمسة لم يكن كلّيّا لانحصارالكلّىّ فيها .

قلت : نعم ، الحقّ عدم كلّيته إذ الكلّى والجزئىّ مـن عوارض الماهيّة دون الوجود وإطلاق الكلّى عليه فى بعض الأحيان تجوّز من‌حيث المشابهـة ، و إذ ثبت عدم جنسيّته ونوعيّته لما تحته يظهر كون أفراد الوجودات هويّات بسيطة تشخّصاتها بأنفسها من دون احتياج إلى مشخّص ذاتىّ أوعرضىّ ولايكون أفرادا للمطلق .

الثّانى، فى‌اشتراكه معنى وقد أشار إليه بقوله : « فإنّه معنى متفق‌فيه » ولم يتعرّض للدليله لبداهته وعدم احتياجه إلى الإستدلال ، وما ذكره القوم من‌الأدلّة تنبيهات عليه ، فإنّ كلّ عاقل يعلم ضرورة انّ الوجود المطلق المرادف للظهور العينى ثابت لكلّ موجود وزايـد على حقيقته المحقّقة فى الخارج ولـذا انعقد اجماع المليّين على ثبوتـه للواجب وتكفير القائل بالإشتراك اللفظى لوعلم بفساده أى إيجابه لسلب الظّهور العينى المعتبّرعنه

بالفارسيّة بـ«هستى» عنه تعالى . وقد استدلّ عليه بأنّه لواختلف الوجود فى الأشياء لم يوجد شىء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه بل كانت هنا مفهومات متغايرة غير متناهية فلابدّ من اعتبار واحد يعرف انّه مشترك فيه املا؟ وبأنّ الرّابطة الّتى هى ضرب من الوجود واحدة فى جميع القضايا مع اختلافها فى الموضوع والمحمول . والحقّ انّ المطلب أجلى من هذين الدّليلين إذ يمكن أن يناقش فى الأوّل بعدم حاجة إلى اعتبار واحد واحد لجواز أن يجد العقل عدم اشتراك الأشياء إلّا فى مثل الوحدة والمفهوميّة وغيرهما ، ممّا هو غير الوجود وفاقا ، وفى الثّانى بإنّ الرّابطة وجودها بالإشتراك اللّفظى أو أحد معانى الوجود وهو متّحد فى أفراده واتّحاده فيها لايفيد اتّحاد جميع الموجودات .

الثّالث ، فى كونه مقولا بالتّشكيك وقد استدلّ عليه **الشّيخ** بتفاوت صدقه على الموجودات بالتّقديم والتّأخير لأنّه يكون أوّلا للجوهر ثمّ للأعراض لتوقّف وجودها على وجوده ، ومراده بالأوّليّة الإضافيّة إذ كلامه مختصّ بالممكنات . ثمّ أنحاء التّشكيك ثلاثة : الأولويّة والأقدميّة والأشدّيّة ومقابلاتها ، وجميعها يقع فى الوجود فإنّه فى الواجب مقتضى ذاته وفى الممكن من غيره وفى العلّة أقدم منه فى المعلول ، وفى الجوهر أقوى منه فى العرض ، وفى المفارق والقارّ منهما أقوى منه فى غيرهما .

والتّحقيق أنّ الأنحاء الثّلاثة يقع فى الوجودات بنفس هويّاتها وفى غيرهما من المعانى والماهيّات بوساطتها ، فقول **المشّائين** بتقدّم العقل على الهيولى بالطّبع وجزئى الجسم عليه بالطّبع أو العلّيّة راجع إلى التّقدّم فى الوجود لا فى الماهيّة أو فى حمل الذّاتى كالجوهر عليها فنى الوجود ما به التّقدّم والتّأخّر وَما فيه متّحدّ وفى غيرها من المعانى والماهيّات كأجزاء الزّمان والعقل والنفس والأب والإبن مختلف إذ الأوّل فيها هو الوجود والثّانى نفس ذواتها وماهيّاتها ، فالتّقدّم والتّأخر فى الوجود لنفسه وفى كلّ شىء غيره لأجله ، كما انّ تقدّم بعض الأجسام على بعض فى الوجود لا فى الجسميّة فكذا تقدّم العلّة على المعلول والأثنين على الثّلاثة ، فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدّم ولا تأخّر .

والعجب من بعض من جزم بعروض التّقدّم والتّأخّر بالذّات للوجود وبواسطته

لغيره ومع ذلك جعل ما به وما فيه فى أجزاء الزّمان نفسه وحكم باتّحادهما فيه ، وكذا جعل الأوّل فى الأب والإبن الزّمان . وقد عرفت انّه الوجود لاغيره ، نعم‌هما فى‌الوجود نفسه مع قطع النّظر عن غيره فلا يعرضان فيه إلّا لنفسه وفيما يكون التّقدّم فيه بالعلّيّة أوالطّبع كالعقل والنّفس و ان كان ما به وما فيه بالذّات هوالوجود إلّا أنّ التّقدّم والتّأخّر يعرضان لماهيتهما بواسطته فيتّصفان بمافيه دون ما به لاختصاصه بالوجود وأجزاء الزّمان مثلهما فيما ذكر إلّا انّهما يتّصف بالأوّل أيضا بالعرض فهى يتّصف بهما بالعرض ويتّحد فيها هذان العرضيّان وفى الأب والإبن يعرض التّقدّم والتّأخّر أوّلا للوجود وبواسطته للزّمان و بتبعيّته لهما ، فما به ومافيه بالذّات هوالوجود والزّمان يتّصف بهما بالعرض وذاتهما بالثّانى بالعرض دون الأوّل . وعلى ما ذكر يمكن أن يكون مبنى قول البعض على‌التّقدّم والتّأخّر بالعرض .

ثمّ قيل على ما تبيّن من تقدّم العلّة على المعلول و تأخّره عنها بحسب الوجود يلزم أن يكون للوجود أفراد حقيقيّة وهويّات عينيّة هى‌أصول الحقايق مشتركة فى‌معنى واحد هوالمفهوم العامّ ، وفيه انّ‌اللّازم وإن‌كان حقّا عندنا كما تقدّم إلّا انّ‌هذه الملازمة ممنوعة لجوازأن يكون الوجود اعتباريّا وكان ما يجده العقل من‌التّقدّم والتّأخّر بين‌العلّة والمعلول لأجله أى يوجد بهذا الوجود أوّلا العلّة ثمّ المعلول .

ثمّ القول بالتّشكيك إذا لم يكن من الكلّيّات المنطقيّة الّتى لها أفراد محقّقة مشتركة فى ذاتى بل‌كان اعتباريّا كالوجود المطلق لايلزم من اشتراكه بين أمور محقّقة خارجيّة تركيبها لانّه ليس ذاتيّا لها حتّى يفتقر إلى فصل مميّز ، فلايكون أفرادا له حقيقيّة وحصصه الّتى فى‌ضمن هذه الأفراد أيضا أمور انتزاعيّة فلا تركّب فيها إذ مجرّد اشتراكها فى المطلق وامتيازها بأحد وجوه التّشكيك لايوجب التّركيب إذ الأولويّة والأقدميّة والأشدّيّة راجعة إلى الكمال وهولايخرج عن‌حقيقة الوجود ومقابلاتها راجعة إلى الأعدام والسّلوب أعنى القصور ومراتب الإفتقار .

تتميم : **الإشراقيّون** لقولهم «بكون الوجود انتزاعيّا تعدّده بما أضيف إليه من

الماهيّات كساير الإضافيّات» جعلوا الجاعليّة والمجعوليّة بينها وقالوا: «الجاعل كالمجعول ليس إلّا الماهيّة» فجوّزوا التّشكيك بأنحائه الثّلاثة فى الذّاتيّات كالجوهريّة والحيوانيّة والأشدّيّة فى الأعراض فحكموا بتفاوتها فى نفس المعنى المشترك فيه، وعلى ما اخترناه من تأصّل الوجود وتعلّق الجعل به واعتباريّة الماهيّة فالتّشكيك بالذّات فيه لافيها، نعم يقع فيها بالواسطة كما تقدّم من دون فرق بين الذّاتيّات والعرضيّات. وممّن تبع الإشراقيّة فى الوجود والجعل نفى التّشكيك بالأقدميّة عن الماهيّات. وأورد عليه لزوم التّناقض فيما إذا كان الجوهر سبباً لآخر كالعقل للصّورة وهى للمادّة إذ السّبب عنده ماهيّة العقل واتّصافها بالأقدميّة لازم.

وأجيب عنه بأنّ معنى التّشكيك بالأقدميّة فى الماهيّات عليّة صدق بعضها على بعض أفراده لصدقه على بعض أفراده الآخر أى ما لم يصدق على الأوّل يصدق على الثّانى. فمعنى انتفائه فيها عدم هذه العلّيّة والملازمة، وهذا لاينافى سببيّة جوهر لآخر إذ اللّازم منه تقدّم موجوديّته على موجوديّته، وهذا لاينافى ماذكر ولاكون المجعول نفس الماهيّة إذ القائل به يقول: «الموجوديّة تابعة لجعلها» فيجوز تقدّم موجوديّة العلّة على موجوديّة المعلول مع تعلّق الجعل أوّلاً بنفس الماهيّة على أنّ كون التّقدّم والتّأخّر باعتبار المجعوليّة ممكن بأن يقال «مجعوليّة العلّة اوموجوديّتها متقدّمة على مجعوليّة المعلول من دون اعتبار الوجود».

وأنت تعلم انّ اتّصاف الماهية بالجاعليّة والمجعوليّة يستلزم اتّصافها بالتّقدّم والتّأخّر. فالإتّصاف الأوّل إن كان بالذّات كان الثّانى أيضا بالذّات وإن كان بالعرض كان بالعرض، فلا وجه لاثبات الأوّل ونفى الثّانى. فما ذكر لمعنى انتفاء التّشكيك بالأقدميّة فى الماهيّة ممكن إلا انّه لايفيد، والقول بتعلّق الجاعليّة والمجعوليّة بنفس الماهيّة وتعلّق التّقدّم والتّأخّر بموجوديّتها لامحصّل له إذ الماهيّة لوتعلّق بها الجعل لتعلّقا بها أيضا إذلو لم يتعلّقالم يتعلّق، وماذكره فى العلاوة بيانا للازم سببية جوهر لآخر منافاته لنفى التّشكيك بالمعنى المذكور أظهر. ثمّ على ما اخترناه متعلّق التّقدّم والتّأخّر

بحسب التحقّق بل بحسب عليّة الصّدق الّتی هومعنی التّشکیک أیضا إنّما هو بتبعيّة
الوجود ولایتعلّقان بهما بالذّات کما لایتعلّق بهما الجاعليّة والمجعوليّة أیضا بالذّات،
فنفی التّشکیک فیها عندنا حقّ وما ذکرناه من لزوم ثبوت التّقدّم والتّأخّر لها بالذّات ۳
إنّما هو علی فرض تعلّق الجاعليّة والمجعوليّة لها کذلک. فهذا یدلّ علی بطلان أصالة
الماهيّة فی الجاعليّة والمجعوليّة.

وَإِذْ هُوَ أی الموجود **مَعْنًی وَاحِدٌ عَلَیٰ النَّحْوِ الَّذِیْ أَوْمَأْنَا إِلَیْهِ** أی علی ۶
التقدیم والتأخیر **فَیَلْحَقُهُ عَوَارِضُ تَخُصُّهُ** وهی أقسام الموجودات من الأمور العامّة
وغیرهما وانقساماته إلیها **کَمَا بَیَّنَّا قَبْلَ ذٰلِکَ** فی الفصل الثّانی **وَلِذٰلِکَ**
أی کونه واحد ذا عوارض کثیرة **یَکُونُ لَهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ یَتَکَفَّلُ بِهِ کَمَا إِنَّ** ۹
لِجَمِیعِ مَا هُوَ صِحِّیٌّ أی منسوب إلی الصّحة ومتعلّق بها من الأمزجة والأعضاء
والقوی والأرکان والأفعال علما واحدا هوالطّبّ، وفی بعض النّسخ ماهوصحّحناه وعلی
هذا لابدّ من تقدیر اسم لـ«إنّ» أی کما انّ لجمیع ماصحّحناه **عِلماً وَاحِداً** اشتراکا فی أمر. ۱۲
والظّاهر انّ هذا الکلام إشارة الی دفع سؤال مبنیّ علی اشتراک الموجود لفظا وهو انّ
الموجود له معان متعدّدة لا یجمعها جامع فکیف جعل البحث عنها واحدا فدفعه بأنّه معنی
واحد مقول بالتّشکیک، فیصحّ أن یتکفّل للبحث عنه علم واحد. ۱۵

الخامس من مقاصد الفصل بیان الأقسام الأوّليّة للموجود والشّیء أعنی الواجب
والممکن والممتنع، وقد أشار ممّا سبق إلی انّ الموجود والشّیء والضّروریّ أی الواجب واخوانه
أی الممکن والممتنع معانیها یرتسم فی الذّهن ارتساما أوّليّا وبیّن ذلک فی الموجود والشّیء ۱۸
فأراد الآن بیانه فیها فقال: **وَقَدْ یَعْسُرُ عَلَیْنَا أَنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْکِنِ**
وَالْمُمْتَنِعِ بِالتَّعْرِیفِ الْمُحَقَّقِ أَیْضاً ای کما فی الموجود والشّیء، **بَلْ**
بِوَجْهِ الْعَلَامَةِ أی الممکن لنا ان نعرفها بالعلامة دون الحدّ **وَجَمِیعُ مَا قِیلَ فِی** ۲۱
تَعْرِیفِ هٰذِهِ مِمَّا بَلَغَکَ عَنِ الْأَوَّلِیْنَ فَقَدْ یَکَادُ یَقْتَضِیْ دَوْراً
وَذٰلِکَ لِأَنَّهُمْ عَلیٰ مَا مَرَّ لَکَ فِیْ فُنُونِ الْمَنْطِقِ إِذَا أَرَادُوا أَنْ یَحِدُّوا

الْمُمْكِنَ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُحَالَ وَلاَ وَجْهَ لَهُمْ غَيْرَ ذٰلِكَ أى قالوا «الممكن ما ليس شيء من الوجود والعدم ضروريّا لـه أومحالا عليه» **فإذا أرَادُوا أنْ يَحِدُّوا الضَّرُورِيَّ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الْممْكِنَ وَإمّا الْمُحَالَ** فقالوا: «الضّروريّ مالا يمكن عدمه أوما يستحيل فرض عدمه» **وَإذَا أرادُوا أنْ يَحِدُّوا الْمُحَالَ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إما الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُمْكِنَ** فقالوا: «المحال ضروريّ العدم» أو «غير ممكن الوجود» وقد أشار إلى ماذكرنا من التّوضيح بقوله **مَثَلاً إذَا حدّوا الْممْكِنَ قَالُوا مَرَّةً إنَّهُ غَيْرُ الضَّرُورِيِّ** أى غيرضروريّ الوجود والعدم معالئلاّ ينتقض بالواجب أو الممتنع **أوْ انَّهُ الْمَعْدُومُ فِي الْحَالِ الَّذِيْ لَيْسَ وُجُودُهُ فِي أيِّ وَقْتٍ فُرِضَ مِنَ الْمُسْتَقْبَلِ بِمُحَالٍ**. وكان المحدود الممكن بالنّظر إلى الإستقبال فلا ينتقض بالممكنات الموجودة فى الحال والدائمة الوجود عندهم. ويمكن أن يقال المعرّف لم يعتقد وجود ممكن قديم والموجود فى الحال كـان مقدّما فى الماضى وهو حال بالنّظر الى سابقه ولاحقه .

ثُمَّ إنِ احْتَاجُوا إلىٰ أنْ يَحِدُّوا الضَّرُورِيَّ قَالُوا إمّا انَّهُ الَّذِيْ لاَ يُمْكِنُ أنْ يُفْرَضَ مَعْدوماً، أوْ انَّهُ الَّذِيْ إذَا فُرِضَ بِخِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ كَانَ مُحالاً فَقَدْ أخَذُوا الْمُمْكِنَ تَارَةً فِي حَدِّهِ أى حدّ الضّروريّ **وَالْمُحَالَ أخرىٰ. أمّا الْمُمْكِنُ فَقَدْ كَانُوا أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ وَإمّا الْمُحَالَ، ثُمَّ الْمُحَالَ إذا أرَادُوا أنْ يَحِدُّوهُ أخَذُوا فِي حَدِّهِ إمّا الضَّرُورِيَّ بِأنْ يَقُولُوا إنَّ الْمُحَالَ هُوَ ضَرُورِيُّ الْعَدَمِ، وأمّا الْمُمْكِنَ** عطف على الضّرورى **بِأنْ يَقُولُوا إنَّهُ الَّذِي لاَيُمْكِنُ أنْ يُوجَدَ، أوْ لَفْظاً آخَرَ** عطف على الممكن **يَذْهَبُ مَذْهَبَ هٰذَيْنَ** أى يقرب معنى الضّرورى والممكن كالواجب والجائز .

وَكَذٰلِكَ مَا يُقَالُ مِنْ أنَّ الْمُمْتَنِعَ هُوَ الَّذِيْ لاَ يُمْكِنُ أنْ

يَكُونَ ، أوْ هُوَ الَّذِيْ يَجِبُ أنْ لايَكُونَ ، وَالْوَاجِبُ هُوَ الَّذِيْ مُمْتَنِعٌ وَمَحَالٌ أنْ لاَ يَكُونَ أوْلَيسَ بِمُمْكِنٍ أنْ لاَيَكُونَ وَالْمُمْكِنُ هُوَ الَّذِيْ لَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ أنْ يَكُونَ وَأنْ لاَيَكُونَ أوِالَّذِيْ لَيْسَ بِوَاجِبٍ أنْ يَكُونَ وَأنْ لاَ يَكُونَ . وَهٰذا كُلُّهُ كَمَا تَرَاهُ دَوْرٌ ظَاهِرٌ إذ أخذ فی حدّ

كلّ من الثّلاثة الأولی و كلّ من الثّلاثة الأخری الآخران مع انّ الأوّلين من الأخری يرادفان الآخرين من الأولی .

ثمّ المراد بالظّاهر هنا غير الخفیّ دون المصرّح إذ الدّور فی بعض الإحتمالات مضمر . وتفصيل ذلك انّ المأخوذ فی حدّ الممكن إمّا الضّروریّ أوالمحال فعلی الأوّل إن أخذ فی حدّ الضّروری الممكن فالدّور مصرّح ، و إن أخذ فيه المحال فإمّا يوجد فی حدّه الضّروریّ فصرّح أيضا لكنّه فی أجزاء التّعريف ، أوالممكن فمضمر لتوقّف الممكن علی الضّروریّ المتوقّف علی المحال المتوقّف علی الممكن ، و علی الثّانی إمّا يؤخذ فی حدّ المحال الممكن أوالضّروریّ فالأوّل كالأوّل والثّانی كالثّانی إن أخذ فی حدّ الضّروریّ المحال، و كالثّالث إن أخذ فيه الممكن. ففی تحديد الممكن إحتمالات ستّة يلزم الدّور فی كلّ منها لكنّه مختلف بالتّصريح والإضمار ولوقوعه فی نفس التّعريف أوأجزائه . وقس عليه حال تحديد الواجب والممتنع .

ثمّ ظاهر كلام الشيخ انّ لكلّ من الأقسام الثّلاثة تعريفين وعلی ما أشير إليه من ترادف الممتنع للمحال والواجب للضّروری مع ثبوت تعريفين لكلّ منهما أيضا يظهر لكلّ من الممتنع والواجب تعريفات أربعة وكذا للممكن لأنّه عرّفه أوّلا بتعريفين وآخرا بآخرين فيظهر لكلّ من الثّلاثة تعريفات أربعة وكذا للضّروریّ والمحال أيضا نظرا إلی التّرادف المذكور .

هذا وقيل : الممكن المعرّف أولا هوالخاصّ لأنّه المراد تعريفه كما أخذ فی حدّه من غير الضّروریّ ، والمعدوم الّذی لايستحيل الخ مالاضرورة فی وجوده وعدمه ، والمذكور فی حدّ الضروریّ ، أوالمحال هوالعامّ أوضرورة الوجود فی الأوّل وضرورة العدم فی الثّانی

لازم فلا معنى لتعريفهما بالخاصّ الّذى هوسَلْب الضّرورة من الطّرفين ، فالمذكور فى حدّ الضّرورى مثلا أعنى إمكان فرض العدم سلب ضرورة الوجود ، وإذا دخل عليه أداة السّلب أفاد نفى هذا السّلب وهوضرورة الوجود. وتوضيح ذلك انّ العام إذا تعلّق بطرف العدم مثلا معناه سلب ضرورة الوجود أعمّ من أن يكون طرف العدم ضروريّا أم لا ، و إذا تعلّق بطرف الوجود معناه سلب ضرورة العدم أعمّ من أن يكون طرف الوجود ضروريّا أم لا ، فسلب الضّرورة عن طرف المخالف لازم وثبوتها فى طرف الموافق غير لازم بل يحتمل الثّبوت وعدمه. وأمّا إذا ورد عليه أداة السّلب أفاد نفى سلب الضّرورة عن المخالف فيفيد ضرورته ، فالفرق بين نفى الإمكان عن طرف العدم مثلا وإثباته فى طرف الوجود انّ الأوّل يفيد ضرورة الوجود والثّانى يفيد سلب ضرورة العدم أعمّ من أن يكون الوجود ضروريّا أم لا ، وبالجملة الإمكان المنفىّ فى حدّهما هو العامّ فلا دور .

قالنا : الخاصّ راجع إلى العامّين ، فالعامّ إذا علم لم يفتقر الخاصّ إلى تعريف على حدة بل يكفى أن يقال انّه عامّان ، فاحتياجه إلى التّعريف لعدم معلوميّة العامّ ففى الحقيقة تعريفه بغير الضّرورى تعريف العامّ فإذا فرض تعريف الضّرورى به لزم الدّور .

ثمّ قيل فى بعض هذه التّعاريف إيرادات أخر غير الدّور .

منها ، انه ذكر انّ الواجب مايلزم من فرض عدمه محال . وفيه انّ الواجب نفس عدمه محال لذاته لالأجل محال آخر يلزم بل قد لايلزم أويلزمه ماليس أظهر من عدمه أو فرض عدمه وكذا مايقال : الممتنع مايلزم من فرض وجوده محال ، اذ المحال نفس الممتنع فهو تعريف الشّىء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ، ثمّ كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها أو عدمها محال لأمور اخرىٰ .

وانت تعلم انّ ما ذكره ليس من تعريفات الكتاب بل هو ممّا أورده صاحب المطارحات وردّه بماذكره هذا القائل وكأنّه أخذه منه ولم يلاحظ أنّ المذكور فى الشفاء غيره، أو أراد من التّعريفات ما تداول بين القوم ، ثمّ كون نفس عدم الواجب محالا لذاته لاللزوم محال آخر منه غير قادح فى تعريفه بهذا اللّزوم إذا كان ثابتا . نعم ، ما ذكره من

أنّه قد لایلزم من عدمه محال آخر لوصحّ كان قادحا ، وقد منع صحّته لأنّ عدم اجتماع النّقيضين إذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز أن يقال عدمه وهو اجتماع النّقيضين مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاعهما أو استحالته للتّنا فی الذّاتی بينهما ، فإذا فرض زواله ٣ لجواز اجتماعهما زال الاستحالة وإذا كان الأمر فی هذا الواجب كذلك فغيره أولى بذلك .

وفيه ، انّ ثبوت هذا اللّزوم فی عدم اجتماع النّقيضين لايدلّ علی ثبوته فی كلّ واجب وأولويّة غيره به ممنوع إذ ترتّب محال على فرض عدم أوّل الواجبات وأجلاها لايوجب ترتّبه ٦ على غيره بالأولويّة إذ الظّاهر انّه أولى بالتّرتّب من غيره .

قيل : استلزام عدمه لمحال ممّا لاريب فيه إذ العدم غير مفهوم المحال لأنّه من عرضيّاته المتّحدة معه ولامحذور فی أن يقال انّ الشّیء مستلزم لماهو عرضیّ له فيصدق ٩ انّه يلزم من عدمه محال وإن لم يلزم محال آخر .

وفيه ، انّ المتبادر من هذه العبارة استلزامه لمحال آخر و بما ذكر يظهر جليّة الحال فی ساير الإيرادات . ١٢

وَأمّا كَشْفُ الْحَالِ فِي ذٰلِكَ فَهُوَ قَدْ مَرَّ لَكَ فِي أنُولُوطِيقَا

الأوّل وهو فن القياس لاالثّانی وهو فن البرهان فإنّ الفنون المنطق تسعة الإيساغوجی ويبيّن فيه الكليّات الخمس ، وقاطيغورياس ويبيّن فيه المعانی المفردة الذّاتية الشّاملة ١٥ لجميع الموجودات من حيث معناها لامن حيث وجودها وعدمها ، وباريرميناس و يبيّن فيه كيفيّة تركيب المعانی المفردة بالإيجاب والسّلب ليصير قضايا ، وانولوطيقا و يبيّن فيه كيفيّة تركيب القضايا ليصير قياسا منتجا ، وارفوذ وطيقی ويقال له انولوطيقا الثّانی ١٨ ويبيّن فيه شرايط القياس ومقدّماته الّتی بها يصير برهانيّا منتجا لليقين ، وطوبيقا ويبيّن فيه شرايط القياس الواقع فی مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن درك البرهان ، وسوفسطيقی وهو تعريف المغالطات الواقعية فی الحجج والقياسات ، وريطوريقی ويبيّن ٢١ فيه أحوال الأقيسة الخطابيّة المفيدة للظّنّ ، و بوطيقی و يعرف فيه أحوال الأقيسة الشّعريّة المفيدة للتّخييل .

ثمّ ما قرّ فى انولوطيقا الأوّل هو حال هذه الجهات أعنى الضّرورة والإمكان والإمتناع وانقسام كلّ منها وليس فيه تعرّض لبداهتها ونظريّتها **عَلَىٰ أنَّ أولىٰ هٰذِهِ الثّلاثَةِ فِى أنْ يُتَصَوَّرَ أوّلاً هُوَ الْوَاجِبُ** علاوة على ما سبق أى الأشياء المذكورة ضرورته لايفتقر إلى التّعريف وتعريفاتها الموروثة عن الأوائل دوريّة، على انّه لوفرض افتقارها إليه لكان الأولى أن يجعل الوجوب المرادف للضّرورة مبدء و يؤخذ بعنوان البداهة، أويعرف بأمرآخركتأكدّ الوجود ونحوه، ويعرف الآخران به، أومراده انّ هذه الثّلاثة وان كانت بديهيّة لكن اعرفها واجلاها هوالواجب، أوانّها وإن صرّحنا ببداهتها لكن الظّاهر بداهة الوجوب ولزوم تعريف الآخرين به **وَذٰلِكَ** أى أولويّة الواجب بالتّصوّر والمبدئيّة **لِأنَّ الْوَاجِبَ يَدُلُّ عَلَىٰ تَأكُّدِ الْوُجُودِ وَالْوُجُودُ أعْرَفُ مِنَ الْعَدَمِ، لِأنَّ الْوُجُودَ يُعْرَفُ بِذَاتِهِ وَالْعَدَمَ يُعْرَفُ بِوَجهٍ مَا بِالْوُجُودِ** وإذاكان الوجود المأخوذ فى الواجب أعرف من العدم المأخوذ فى الإمكان والإمتناع لكان الوجوب أظهر منهما .

السّادس من مقاصدالفصل إبطال القول بإعادة المعدوم نظراً إلى ترتّبه على عدم الشيئيّة والثّبوت له وعدم الفرق بين الثابت والموجود فقال : **وَمِنْ تَفْهِيمِنَا هٰذِهِ الأشْيَاءَ** الّتى من جملتها ثبوت المعدوم والتّلازم بين الثّابت والموجود **يَتَّضِحُ لَكَ بُطْلانُ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ إنَّ الْمَعْدُومَ يُعَادُ** وقوله : **لِأنَّهُ أوّلُ شَيْءٍ يُخْبَرُ عَنْهُ بِالْوُجُودِ** بيان للإتّضاح يعنى انّ هذا القول أوّل شيء يخبر عن المعدوم بالوجود وتدلّ على موجوديّته ويخبرعنه بوجوده الأوّليّ الإستينافيّ دون المعادى **وَذٰلِكَ** أى اخبار هذا القول عن وجود المعدوم **لِأنَّ الْمَعْدُومَ إذَا أُعِيدَ يَجِبُ أنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَاهُوَمِثْلُهُ لَوْ وُجِدَ** هذا المثل **بَدَلاً لَهُ** أى بدل المعدوم المعاد **فَرْقٌ، فَإنْ كَانَ مِثْلُهُ إنَّمَا لَيْسَ هُوَ** أى المعاد **لِأنَّهُ** أى المثل **لَيْسَ الّذِىْ عَدِمَ وَفِى حَالِ الْعَدَمِ كَانَ هٰذَا** المثل غير **ذٰلِكَ** المعدوم الّذى فرض اعادته **فَقَدْ صَارَ الْمَعْدُومُ مَوْجُوداً** أى لزم من ذلك وجود المعدوم إذ المغايرة حينئذ بين المثل والمعاد استمرار

الثّبوت للمعاد حال عدمه وعدمه للمثل والثّبوت هوالوجود عَلَى النَّحوِ الَّذِیْ أَوْمَأنَا إِلَیْهِ مِمَّا سَلَفَ آنِفاً من مرادفة الثّبوت للوجود .

اعلم انّ لهذا الکلام محامل أوردها النّاظرون : ۳

الأوّل ، وهوالأظهرعندنا أن یکون قوله : « لأنّه أوّل شیء » الخ تعلیلا للإتّضاح . وقوله : « وذلک » بیانا له لیکون مجموعها دلیلا واحدالبطلان القول بأن المعدوم یعاد ، ومحصّله انّه أوّل شیء یدلّ علی موجودیّة المعدوم لامن جهة اقتضاء الحمل والاخبار ۶ وجود الموضوع لما تقدّم من انّه لایقتضی أزید من وجوده فی الذّهن بل لأنّ المعدوم إذا أعید فلوفرض وجود مثله ابتداء أی موجود مستانف کائنا ماکان ، والتّعبیر عنه بالمثل للتّوضیح کما نشیر إلیه لم یتحقّق فرق بین المعاد والمستأنف یصحّح نسبة الإعادة ۹ إلی الأوّل دون الثّانی إذ اتّحاد موضوعی المبدئیّة أی الوجود قبل العدم والمعادیّة أی الوجود بعده غیر ممکن لأنّ العدم فقد الذّات و بطلانه فلا یتحفّظ وحدته حال العدم ، فالامتیاز المصحّح للنسبة المذکورة لیس بمعروضیّة المعاد للوجود أوّلا دون المستأنف ۱۲ إذ ذلک فرع اتّحاد موضوع الوجودین وهوفرع بقاء الذّات فیما بین الإبتداء والأعادة علی أنّ أصل النّزاع فی‌ثبوت هذا الإتّحاد وعدمه فتعلیل الإمتیاز به مصادرة ولایکون المعاد ثابتا بذاته حال العدم إذ المعدوم لاهویّة له کما مرّ ، وعلی هذا فنسبة المعادیّة إلی ما ۱۵ فرض معادا أی الحکم بأنّه هوالّذی کان أوّلا لیس بأولی من نسبتها إلی ما فرض مستأنفا ، وهذا الحکم فرع انحفاظ وحدة الذّات واین ذلک مع طریان العدم ، فکما لایحکم به علی الثّانی لایحکم به علی الأوّل من دون تفاوت ، ولافرق فی ذلک بین کون الثّانی مثلا أی ۱۸ مشارکا فی‌الماهیّة للأوّل وعدمه إذ نسبة کلّ موجود إلی ماعدم فی‌عدم کونه إیّاه سواسیة ، ففرض المثلیّة فی کلام الشّیخ للتّوضیح والتّلویح إلی مما ثلتهما فی‌عدم نسبة الإعادة إلیهما إذ لوأرید بها معناها المعروف واستدلّ بلابدّیة الفرق بین المثل والمعاد مع انّ الفرق بینهما ۲۱ باختلاف الماهیّة وعوارضها ینافی المثلیّة وباستمرار الثّبوت حال العدم للمعاد دون المثل باطل لما مرّ فیلزم اتّحاد الإثنین وعدم تمیّزهما .

وردّ عليه انّه لوأريد بالمثل المشارك فى الماهيّة والتّشخّص فوجود مثله محال لإيجابه وجود شخصين بتشخّص واحد ، ولوأريد به مايشاركه فى الماهيّة فقط فالإمتياز بينهما بالتّشخّص عل ما ذكر ، فالمراد بقوله : « لأنّه أوّل شيء يخبرعنه » ما فسّرناه به أخيرا أى يكون موجودا مستأنفا لامعادا ، ومعنى قوله : « فى حال العدم كان هذا غير ذلك» انّ ذاته كانت محفوظة فى العدم فحصل الإمتيازاذ بدون الانحفاظ ليس حمل الأوّل عليه أولىٰ من حمله على المثل ، بل الأوّل فى عدم صحّته كالثانى لفقد الذّات أو بطلانه فيما بين الوجودين والانحفاظ فى العدم يوجب ضرورة المعدوم موجودا وهوباطل .

لايقال : المعدوم فى الخارج يجوز أن يبقى فى الذّهن ويحفظ فيه وحدته .

قلنا : ذلك لاينفع فى الحكم باتّحاد المعاد والموجود أوّلا فى الخارج لتوقّفه على استمرار الثّبوت وحفظه فيه ، نعم ذلك ينفع فى العلم باتّحادهما لا فى الحكم باتّحادهما فى الخارج .

وأنت تعلم انّ هذا الحمل صحيح فى نفسه لايرد عليه شيء وظاهر الإنطباق على كلام الشيخ هنا وفى التعليقات حيث قال : «إذا وجد الشّيء وقتا مّا ثمّ لم يعدم واستمرّ وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد ، وأمّا إذا عدم فليكن الموجود السّابق اوالمعاد الّذى حدث «ب» والمحدث الجديد «ج» وليكن « ب » ك « ج » فى الحدوث والموضوع أى الماهيّة والزّمان وغير ذلك ولا يخالفه إلّا بالعدد أى الشخص فلا يتميّز «ب» عن «ج» فى استحقاق ان يكون «ا» منسوبا إليه دون «ج» فإنّ نسبته إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا فى النّسبة الّتى ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما أولا لكنّهما اذا لم يختلفا فليس أن يجعل لاحدهما أولىٰ من أن يجعل للآخر .

فان قيل : إنّما هواولىٰ ل «ب» دون «ج» لأنّه كان ل «ب» دون «ج» فهونفس هذه النّسبة واحد المطلوب فى بيان نفسه ، بل يقول الخصم إنّما كان ل «ج» بل اذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشّيء يوجد فيفقد من حيث هوموجود و يبقى من حيث ذاته بعينه وإذا لم يفقد من حيث هوذات ثمّ أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل

عن وجوه أخری ، و إذا لم نسلّم ذلک ولم یحتمل للمعدوم فی حال العدم ذات ثابته لم یکن أحد الحادثین مستحقّا لأن یکون قد کان له «ا» أو هو الموجود السّابق دون الحادث للآخر، بل امّا أن یکون کلّ واحد منهما معادا أو لا یکون ولا واحد منهما معادا وأذا کان المحمولان الإثنان ک«ا» و«ب» یوجبان کون الموضوع لهما مع کلّ واحد منهما غیر نفسه مع الآخر فإن استمرّ موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة وکان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شیئا واحدا وباعتبار المحمولین شیئین إثنین، فإذا فقد استمراره فی ذات واحدة بقی الإثنینیّة الصّرفة لا غیر» إنتهی و هو أظهر انطباقا علی ماذکر من عبارة الشفا لقوله: «لم یکن أحد الحادثین» الخ وما فرضه من مماثلتهما فی الماهیّة فهو للتّوضیح کما مرّ .

الثانی، أن یجعل المجموع دلیلا واحدا کما فی سابقه لکن یراد بالمثل معناه المعروف لیکون الحاصل انّ القول بأنّ المعدوم یعاد یلزم منه اوّلا أن یخبر عن المعدوم بالوجود أی یقول انّ المعدوم موجود . والحاصل انّه یلزم منه کون المعدوم موجودا وذلک انّ المعدوم أذا أعید فلو فرض وجود مثله ابتداء لابدّ من فرق بین المعاد والمثل حتی یصحّ الحکم علی الأوّل بأنّه المعاد دون المستأنف وعلی الثّانی بالعکس، والتّفریق بینهما بثبوت العینیّة بین المعدوم حین وجوده والمعاد و ارتفاعها بینه و بین المثل أوّل الکلام ولذا لم یتعرّض له الشّیخ و باستمرار الثّبوت للمعاد حال عدمه وحدوث المثل أوّلا من دون ثبوت له حال عدمه یوجب وجود المعدوم لما تبیّن من ترادف الثّبوت والوجود ، وإلی هذا أشار بقوله : «فإن کان مثله» الخ أی إن لم یکن المثل هو المعاد لأنّه لیس الّذی کان وعدم وفی حال العدم کان غیر ما فرض إعادته فقد صار المعدوم موجودا أی دلّت هذه التّفرقة علی وجود ما ادّعی عدمه وهو باطل .

والحاصل انّ الحکم علی موجود بأنّه الّذی وجد فی وقت وعدم لایصحّ إلّا باستمرار ثبوت له فی حال عدمه إذ مع بطلان الذّات وارتفاع الثّبوت بالکلیّة لامعنی لنسبة الثّانی إلی الأوّل بالعینیّة لأنّه کسائر الموجودات المستانفة، غایة الأمر إطلاق الشّیئیّة والمثل علیه وثبوت المعدوم فی الذّهن وتحفّظ وحدته فیه ، وان کفی للحکم بالعینیّة

الذّهنيّة إلّا انّه لايكفى للعينيّة الخارجيّة لتوقّفها على استمرار الثّبوت الخارجى له وهومنتف لما تقدّم، وعلى هذا لايحصل الإمتيازبين المعاد ومثله مع ثبوت الإثنينيّة بينهما فيلزم اتّحاد الإثنين .

وقد ظهر مما ذكران ّ مبنى التّوجيه الأوّل على استلزام جواز إعادة المعدوم لثبوته حال عدمه أولثبوت النّسبة لبعض الموجودات إلى ما وجد وعدم بالكلّية من دون ثبوت له بالمقاربة دون غيره وهوتحكّم باطل لاستواء الكلّ فى عدم النّسبة إليه بوجه وهوتامّ لايرد عليه شىء ، إذ مبنى الثّانى على استلزامه لثبوت المعدوم أو ارتفاع التميّز بين المثل والمعاد. وأورد عليه بأنّ عدم التميّز فى الواقع غيرلازم إذ لولاه لم يتحقّق الإثنينيّة وعند العقل غير ضائر إذ قد يلتبس عليه المتميّز فى الواقع ، و بأنّه لونسلّم هذا الدّليل لجرى فى شخصين متماثلين وجدا أوّلا، ولزم عدم التّميّز بينهما فلا اختصاص له بإعادة المعدوم .

وأجيب عن الأوّل بعدم انفكاك التميّز الواقعى عن التّخالف فى الماهيّة أوالعوارض فإذا لم يكن لم يكن، ودعوى عدم تحقّق الإثنينيّة بدون التّميّز مصادرة إذ الكلام فى أنّ فرض الإعادة يرفع التّميّز مع تحقّق الإثنينيّة والإختلاف بالإعادة والإستيناف .

واعترض عليه بأنّ العوارض لوعمّت التّشخّص بعدم الانفكاك ممنوع إلّاان فرض المماثلة بين المعاد والمبتدء فى الماهيّة والتّشخّص فحينئذ كفرض مماثل زيد فى التّشخص وعلى هذا فالمحال الّلازم لعلّه من فرض هذا المحال لاالإعادة وإلّافممنوع لثبوت الامتياز حينئذ بالتّشخّص وان تحقّق المساواة فى الماهيّة وساير العوارض، وعلى هذا فيمكن أن يقرّر الإيراد أوّلا بحيث يرجع إلى ذلك من دون حاجة إلى الجواب ، والاعتراض المذكور بيّن بأن يقال المراد بالمماثلة إمّا المساواة من جميع الوجوه حتّى التّشخّص فهو ممتنع أوفى الماهيّة فقط، فلايلزم ارتفاع التّميّز فى الواقع لحصوله بالتّشخّص ودفع باختيار الأوّل وفرض المثل اوّلا بمعنى المتّحد فى الماهيّة لا فى التّشخّص أيضا حتّى يورد استحالته .

ثمّ يقال انّه لايغاير المعاد إذ الفرق مع الإشتراك فى الماهيّة لايتصوّر بدون الإختلاف فى التّشخّص لكنّ لشخص المعاد عين لشخص الأوّل وغير لشخص المثل وإلّا

لم یکن معادا إذ لایتصوّر هذه العینیّة والغیریّة بدون المغایرة الخارجیّة حال العدم واستمرار الثّبوت فیه وهو باطل .

۳ فیلزم عدم التّغایر بینهما فی التّشخّص أیضا و هو یرفع الإمتیاز رأسا وکیفیّة تطبیق کلام الشیخ علیه أن یقال مراده انّ المعدوم إذا أعید یجب ان یکون بینه وبین مثله بمعنی المشارك فی الماهیّة دون التّشخّص فرق فی الهویّة أو فی المعادیّة والإستیناف ، فإن ٦ کان هذا الفرق باعتبار انّ مثله لیس هو أی لیس بمعاد لأنّه لیس بالتّشخّص الّذی عدم ولاتشخّصه تشخّصه إذ لیس هویّته و تشخّصه هویّة الأوّل وتشخّصه بخلاف المعاد فإنّه الّذی عدم وتشخّصه، عین تشخّصه وإلّا لم یکن معادا وفی حال العدم کانت المغایرة ۹ ثابتة فقد صار المعدوم موجودا إذ هذا الثّبوت وإیجاد التّشخّصین فرع استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه والثّبوت هو الوجود کما مرّ .

وأنت تعلم أنّ حدیث المثل علی هذا زاید إذ یمکن أن یسقط ویقال إعادة المعدوم ۱۲ یوجب اتّحاد المعاد والأوّل فی التّشخّص وهو غیر ممکن للزوم المحذور المذکور، ومحصّله انّ المعاد لایمکن نسبة تشخّصه إلی التّشخّص السّابق بالعینیّة إلّا بعد استمرار الثّبوت له حال العدم وهو باطل ، فضمّ المثل وما یتعلّق به زاید ، و یمکن ان یقال ان فرضه ۱۵ للتّوضیح کما فی السّابق ، وعلی هذا یصحّ هذا التّوجیه أیضا وإن کان فی تطبیق کلام الشّیخ علیه تکلّف ویکون الفرق بینهما بأنّ مبنی الأوّل عدم امکان نسبة شیء من الموجودات ممّا فرض معادا أومستأنفا أوغیرهما إلی الأوّل بالمعادیّة ، والثّانی علی ارتفاع الإمتیاز ۱۸ بینهما فی الماهیّة والتّشخّص مع ثبوت الإثنینیّة .

هذا وقد أجیب عن الثّانی بأنّ فرض المثلین من جمیع الوجوه وإن رفع الإمتیاز فی الواقع لکن فرض الإعادة یرفعه مع تحقّقه فیه إذ فرض الإبتدائیّة فی أحدهما والمعادیّة فی الآخر ۲۱ غیر معقول . واعترض بمنع تحقّقه مع فرض المماثلة الکلیّة إذ المحال قد یستلزم المحال ولو سلّم فهو أیضا محال لزم من محال آخر هو فرض المثلیّة أو فرض الإعادة لاستحالة اجتماعهما .

وأنت تعلم أنّ هذا الجواب لابتنائه على فرض المماثلة الكليّة الرّافعة للامتياز أوّلا يرد عليه الإعتراض المذكور، فالّلازم كما تقدّم فرض المماثلة أوّلا فى مجرّد الماهيّة دون التّشخّص ثمّ نسترد الكلام كما مرّ.

الثّالث، أن يكون قوله : « لأنّه أوّل شيء يخبرعنه بالوجود » بيانا لدليل الخصم على أنّ المعدوم لايعاد. وحاصله انّ المعدوم شيء يخبرعنه بأنّه كان موجودا بوجود مستأنف فصحّ القول بأنّه يصير موجودا بوجود معاد لكونه ممكن الوجود فى جميع الصّور كما يشير إليه قوله تعالى : « قل يحييها الّذى أنشأها أوّل مرّة » ، وقوله : « وذلك » بيانا لابطال الدعوى بالمعارضة على دليله ، وهذا الحمل منسوب إلى بهمنيار ولايخفى بعده .

الرّابع ، أن يكون كلّ من القولين دليلا مستقلاّ على بطلان الإعادة ، والمراد بالأوّل انّ أوّل محال يلزم من القول بأنّ المعدوم يعاد أنّه يخبرعنه بالصّفة الوجوديّة بل بالوجود لإنّ المعاد كالمستأنف ضرب من الوجود مع أنّ المعدوم ليس بشيء فلا يصحّ أن يخبر عنه بصفة والإضافات فى مثل : « العنقاء معدوم » و « شريك البارى ممتنع » يرجع إلى مفهومات عيّنها العقل ووصفها بأمور عقليّة ، إذ عروض العدم للشّيء ليس إلّا بطلان ذاته ، وبالثّانى انّ المعدوم لوعاد لجاز أن يوجد معه إبتداء ما يماثله فى الماهيّة والعوارض الشّخصيّة إذ حكم الأمثال واحد ووجود فرد لكلّ من هذه العوارض ممكن ، واللاّزم باطل لعدم التميّز مع الاشتراك فى الماهيّة وجميع العوارض ، فلوكان الفرق بإنّ أحدهما المبتدء والآخر غير المبتدء رجع إلى أنّ هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا إذ صار مخبرا عنه ، ويرد على ماذكر فى توجيه الأوّل أنّ إعادة المعدوم لايستلزم اتّصافه بالوجود أو صفة وجوديّة إذ الموصوف بالوجود المعاد هو الموجود المعاد دون المعدوم ، نعم يحكم عليه فى حال العدم بجواز أن يوجد وهو كالحكم بأنّ القيٰمة سيكون والشيخ جوّزه لوجود الموضوع فى الذّهن وان عدم فى الخارج والممتنع هو الإخبار عن المعدوم مطلقا لا فى الخارج فجعل الأوّل دليلا بالإستقلال لاوجه له على أنّ قولــــه : « وذلك » صريح فى كونه بيانا له كونهما وجها واحدا فلا وجه لجعلهما وجهين .

وأمّا ماذکر فی توجیه الثّانی فظاهره انّ الوجه فی‌صیرورة المعدوم موجودا مجرّد الإخبار عنه بالمغایرة مع أنّ المعدوم لایخبرعنه . وقد عرفت انّ مالا یخبرعنه هو المعدوم المطلق لاالخارجی والمبحث هو الاخیر ، و أیضا الشیخ فرض وجود المثل بدلا عن‌المعاد ۳ لامجتمعا معه فما ذکر من‌جواز أن یوجد معه الخ غیر مطابق لکلام الشیخ فیمنع ولایسلّم. وفیه انّ الظّاهرعدم الفرق بین فرض‌البدلیّة وفرض‌الإجتماع فهما فی‌المنع والتّسلیم والجواز وعدمه متساویان ، و أیضا علی هذا أیّ حاجة إلی فرض وجود المثل والفحص عن وجه ۶ مغایرتهما لها إذ ما یمکن أن یخبر عن المعدوم کثیر .

ویمکن أن یقال لیس المراد بصیرورته مخبرا عنه انّه یخبرعنه بصفة ثابتة له باعتبار وجوده حتّی یرد انّ وجوده فی الذّهن یکفی‌لذلک بل باعتبارعدمه وما یثبت له بهذا ۹ الاعتبار یجب أن یثبت له فی الخارج حال عدمه باعتبارثبوته فی‌هذه‌الحال ، فیلزم أن یثبت له صفة المغایرة المذکورة فی‌الخارج فی الحال العدم إذ لولا المراد ذلک أی ثبوتها له فی الخارج لم یصحّ ان یفرق بینه و بین المثل فی النّسبة إلی الموجود الأوّل بالعینیّة والمثلیّة ، ۱۲ وعلی هذا وإن رجع إلی الحمل الثّانی إلّا انّه یخالفه فی أنّ المماثلة المفروضة أوّلا فیه هی الکلیّة الرّافعة للإمتیاز فیرد علیه استحاله فرضها إذ المشخّص إمّا نحو الوجود کما هو الحقّ أوالوضع الواحد المعیّن بشرکة من الزّمان کما ذهب الیه الشّیخ وشیء منهما لایقبل ۱۵ الإشتراک ، وفی الثّانی الجزئیّة أی فی مجرّد الماهیّه دون التّشخّص فیمکن تصحیحه علی ما تقدّم :

الخامس ، أن یکون کلّ من‌القولین بیانا لدلیل‌الخصم علی‌صحّة الإعادة ، وحاصل ۱۸ الأوّل انّ المعدوم المعادلة‌حالتان : حالة العدم وحالة الإعادة ، وفی‌الحالة الأولی استمرّ ثبوته إلی الثّانیة ولامانع من‌عود المعدوم مع‌ثبوته حالة العدم لانحفاظ الذّات وعدم‌بطلانه رأسا بالعدم ، فمعنی قول الشیخ انّ المعدوم أوّل حال بعد صیرورته موجودا بعد العدم ۲۱ یخبرعنه بالوجود المعاد أی الوجود الّذی هو بعینه الوجود الأوّل نظرا إلی ثبوته الحافظ للوحدة المانع من‌البطلان ومع تحقّق العینیّة لوعاد لامنع فی‌العود ، وحاصل الثّانی انّ

المعدوم المعاد لوفرض بدله مثل مبتدء لابدّ من فرق بينهما يصحّح المعاديّة والمبتدئيّة إذ بدونه لارجحان للحكم بإحديهما على أحدهما دون الآخر. فإن كان الفرق بأنّ مثله ليس هو لأنّه ليس ماكان معدوما وصار موجودا والمعاد فى حال العدم غيره وعين نفسه فى حال وجوده فقد صار المعدوم موجودا لإيجاب هذا الفرق استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه كما هومذهب القائلين بثبوت المعدومات والثّبوت بحفظ الوحدة والعينيّة فعدم وجوده يصحّح الحكم بأنّ المعدوم هوالّذى صار موجودا وحينئذ لامانع من جواز العود، وعلى هذا يكون قوله : «على النّحو الّذى» الخ إشارة إلى ما سبق من بيان قول الخصم بثبوت المعدوم وحينئذ لايكون فى الكلام تعرّض لابطال شيء من الوجهين، والسّبب فيه ابتناؤهما على ثبوت المعدوم وقد أبطله سابقا فأحال الإبطال على الظّهور .

وأنت تعلم انّ هذا الحمل أبعد المحامل لمخالفته سوق الكلام وظاهره وابتنائه على جعله دليلين وقد عرفت ما فيه وعلى عدم التّعرّض لإبطال دليل الخصم لاتصريحا ولا إشارة وهوفى غاية البعد هذا، وقد استدلّ على بطلان الإعادة بانّ الوجود بلغ نفس هويّة الشّيء لأنّه الأصل فى التّحقّق والعدم بطلانه فكما يمتنع تعدّدهما له فوحدتها الملتزمة على فرض الإعادة عين وحدته وقد فرض متعدّدا هذا خلف . ويلزم أيضا وحدة جهتى الإبتداء والإعادة مع تنافيهما وهوباطل، وقس عليه تعدّد العدم لواحد بعينه . وفيه انّ القول بتعدّد الوجود على فرض الإعادة مبنىّ على اعتباريّته وتأصّل الماهية وعلى العكس يقول انّ الوجود الأوّل أعيد بعينه ثانيا أى صار مجعولا بالجعل البسيط إلّا انّه اتّصف بالوجود ثانيا ليرد انّ الوجود ليس له وجود آخر وذلك كما فى الحدوث الإبتدائى فإنّ الهويّة الوجوديّة لم يكن قبل الحدوث فكانت بالمجعوليّة .

ثمّ ماذكر من عدم العدمين لواحد ينقض بالحادث المعدوم فإنّ له عدمين سابق ولاحق **وَعَلَىٰ أَنَّ الْمَعْدُومَ إِذَا أُعِيدَ** وجه آخر لاستحالة الإعادة وكلمة «على» بمعنى «مع» و«الواو» لعطف الجملة على الجملة وهوقوله : «انّ المعدوم اذا أعيد» فالمعنى وذلك انّ المعدوم إذا اعيد لزم كذا، ومع أنّه إذا أعيد **أُحتِيجَ إِلَىٰ أَنْ يُعَادَ جَمِيعُ الْخَوَاصِّ الَّتِي**

كَانَ بِهَا هذه الخواصّ **هُوَ** أی الشّخص المعدوم **مَا هُوَ** أی ذلک الشّخص ف«ما» زایدة و أوّل المنفصلین اسم «کان» وثانیهما خبرها **وَمِنْ خَوَاصِّهِ وَقْتُهُ** ای زمانه ، ووجه الملازمة أنّ الخاصّة ماله مدخل فی التّشخّص بالذّات أوبالعرض ، والزّمان و إن ٣ لم یکن بالذّات مشخّصاً إلّا انّه لازم الحرکة الّتی هی علّة معدّة ، وکلّ معدّله دخل فی التّشخّص فإعادة الشّخص موجب إعادة جمیع المعدّات ولوازمها ، فلذا یعاد الزّمان وإن لم یکن مشخّصا فإنّ المشخّص بالذّات هو نحوالوجود إلّا انّ کلّ معدّ ولازم لـه ٦ له مدخلیّة فی الهٰذیّة ، وقد تقرّر عند الشّیخ انّ الوقت مشارک للوضع والموضوع فی المدخلیّة ، وعلی هذا یندفع منع کونه من لوازم الشّخص ویتّضح استلزام إعادة الشخّص لاعادة وقته . وتوجیه الملازمة بکون وقت المعدوم کسایر خواصّه من المعدومات فجواز ٩ إعادته یستلزم جواز إعادته لعدم التّفرقة بینها فی ذلک مدفوع بمنع الإستلزام فإنّ بعضهم خصّ جواز الإعادة بغیر الزّمان کما صرّح به فی التعلیقات لإیجاب إعادته التّسلسل ، ولو سلّم فلا یفید أزید من جواز إعادة الزّمان مع الشّخص وإثبات المطلوب یتوقّف علی ١٢ وجوبه ، وقوله : «احتیج» أیضا مصرّح به قبل قوله : بعد هذا : « فإن کان المعدوم یجوز إعادته » الخ ظاهر فی هذا الوجه ، ولفظة »«الفاء» یومی إلی تعلّقه بما قبله وکونه تفصیلا له وتوضیحا فیکون إبداء لما لم یتّضح أوّلا من وجه الملازمة مع إعادة ما یترتّب علیها ١٥ تاکیدا وتوضیحا .

قلنا : الظهور ممنوع ولوسلّم فلاریب فی إمکان إرجاعه إلی ماقبله بأن یحمل علی بیان الملازمة وما یترتّب علیها من دون تضمّنه لوجهها کما یأتی أوافرازه عنه وجعله وجها ١٨ آخر لنسیانها بعد إیمائه أوّلا إلی الوجه المذکور من دون تصریح به أحاله إلی ظهوره من مذهبه فی باب التّشخّص وارتکاب أحدهما متعیّن أیضا لئلا یلزم مامرّ ولزومه علی الثّانی أیضا ، نظرا إلی وروده علی هذا الوجه مطلقا غیر قادح إذ المطلوب حینئذ یثبت بالأوّل ٢١ ویکون هذا مؤیّدا ومع انحصار الوجه به لایثبت المطلوب .

وَإِذَا أُعِيدَ وَقْتُهُ كَانَ الْمَعْدُومُ غَيْرَ مُعَادٍ لِأَنَّ الْمُعَادَ هُوَ الَّذِي

يُوجَدُ فِيْ وَقْتٍ ثَانٍ فمافرض معادا لايكون معادا. وحاصل الدّليل انّ المعدوم لوجاز إعادته بعينه أي بجميع لوازم شخصه وهويّته لجاز إعادة وقته الأوّل لكونه منها كما علم ، والّلازم باطل لرفعه المعاديّة ومابه الابتدائيّة ، إذ المعاد هو الموجود في وقت الثّاني دون الأوّل .
٣
وأيضا ينفي التّفرقة بين المبتدء والمعاد لإيجابه كون الشّيء مبتدء من حيث انّه معاد وبالعكس ، ويوجب الجمع بين المتقابلين إذ يصدق حينئذ على واحد في وقت واحد انّه مبتدء ومعاد وتقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان وهو في الإستحالة كتقدّمه على نفسه بالذّات .
٦

فَإِن كَانَ الْمَعْدُومُ يَجُوزُ إِعَادَتُهُ وَ إِعَادَةُ جُمْلَةِ الْمَعْدُومَاتِ الَّتِي كَانَتْ مَعَهُ وَالْوَقْتُ إِمَّا شَيْءٌ لَهُ حَقِيقَةُ وُجُودٍ قَدْ عُدِمَ أَوْمُوَافَقَةَ مَوجُودٍ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ عَلَىٰ مَا عَرَفْتَ مِنْ مَذَاهِبِهِمْ جَازَ أَنْ يَعُودَ الْوَقْتُ وَالْأَحْوَالُ فَلَا يَكُونُ وَقْتٌ وَوَقْتٌ فَلَا يَكُونُ عَوْدٌ .
٩

قوله : « جاز » الخ جزاء للشّرط . وقوله : « والوقت إمّا شيء » الخ جملة معترضة أوردها إشارة الى عدم اختلاف الحكم بكون الزّمان موجودا حقيقيا كما اختاره **الحكيم** ، أو أمرا نسبيّا كما ذهب إليه **المتكلّم** ، فإنّه قال : « الزّمان أمر موهوم يوافق موجودا لغرض » مثلا في قولنا : « جئتك حين طلوع الشّمس » ، الحين وهو الزّمان امر موهوم وافق موجودا وهو الطّلوع لغرض هو المجيء . وقس عليه غيره ، فإنّ كلّ زمان يجعل تاريخا أمر موهوم وافق موجودا كهجرة النّبيّ (ص) لغرض هو التّاريخ .
١٢
١٥

وبذلك يظهر انّ الإضافة في قوله : « موافقة موجود » إضافة المصدر بمعنى الفاعل إلى المفعول أى أمر موافق لموجود ، والمراد انّ الزّمان على المذهبين يجوز عوده إمّا بذاته أو باعتبار الموافقة حتّى يكون المعاد بالحقيقة ما يوافقه .
١٨

ثمّ الأرجح كون هذا الكلام توضيحا لما ذكره أوّلا من غير دلالة فيه على الوجه الثّاني ، إذ الظّاهر من المعدومات المقيّدة بالّتي كانت مع المعدوم هي خواصّه وأحواله كما يومى إليه قوله : « والأحوال » وحملها على مطلق المعدومات الكائنة معه وان كانت مباينة عنه ليكون إبداء له ينفي التقييد إذ مبناه على جواز إعادة كلّ معدوم مطلقا لامقيّدا بالمعيّة ؛
٢١

وعلى أىّ تقدير محصّل الدّليل الملخّص من الكلاميين انّ المعدوم لوأعيد عاد معه الوقت لأحد الوجهين أو للأوّل كما هو الأظهر ، وحينئذ لايكون معادا بل مبتدء لأنّ المعاد ما يكون فى وقت ثان . ٣

وأورد عليه بأن المبتدء ما يوجد فى الوقت المبتدء لاالمعاد فهو الواقع أوّلا فى الزّمن الأوّل والمعاد هوالواقع ثانيا لان الزّمن الثّانى .

وأجيب بأنّ وقوع كلّ جزء من الزّمان حيث وقع أو يقع كنسبته إلى غيره من الأجزاء وانّى للهويّة الزّمانية فلو فرض وقوع الأمس فى الغد والخميس فى السّبت لم ينسلخا بهذه الفرض عن الأمسيّة والخميسيّة بل يبقيان عليهما معه لتقوّم هويّتهما بهما، فالإبتدائيّة مقوّم حقيقة الوقت المبتدء فلا ينسلخ عنه بفرض الإعادة بل يكون معه مبتدء بحسب الحقيقة لأنّه من تمام فرضه . ٦ ٩

وقد يجاب بفرض إعادة كلّ معدوم كان معه من الوقت والحدوث والوجود لعدم الفرق بينها فى جواز الإعادة كما أشار إليه فى التعليقات بقوله : « ولم لايكون الوجود نفسه معادا » فيكون الحدوث أيضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان إثنان بل واحد بعينه معاد ، ثمّ كيف يكون العود والأثنينيّة وكيف يكون اثنينيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل . ١٢ ١٥

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصّفة لايوصف وليست بشىء ولاموجودة وإنّ الوقت أو بعض الأشياء لايحتمل الإعادة وبعضها يحتمل حتّى لايلزمه انّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ؛ و يجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا قول ملفّق ويفصحه البحث المحصّل . ١٨

وأنت تعلم أنّ مجرّد جواز هذه الإعادة وفرض وقوعها لايكفى لإثبات المطلوب، بل يتوقّف على وجوبها على أنّ الوجوب أيضا لايدفع الإيراد كما لايخفى[1] ، فلابدّ فى دفعه من الجواب المذكور : ٢١

ثمّ أورد فى المقام بأنّ كون الزّمان نفس المشخّص أو لازمه يوجب كون زيد

الموجود فى الغد غير الموجود فى الأمس وهو قول بتجدّد الأمثال وتبدّل الأشخاص فى كلّ آن، والضّرورة قاضية ببطلانه، لأنّا نقطع بالبداهة انّه هو بعينه والمغايرة إنّما هو بحسب الذّهن دون الخارج .

وقد حكى انّ هذا البحث جرى بين الشيّخ و بهمنيار وقد كان مصرّا عليه فقال الشّيخ : « على اعتقادك لايلزمنى الجواب لأنّى الآن غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من يباحثنى » ، ولأجل هذه الحكاية أوّل بعضهم كلامه هنا بالبعيد دفعا للتّدافع ، والحقّ عدم حاجة إليه والإيراد والتّدافع مندفعان بأنّ المراد بكون الزّمان من لوازم المشخصّ انّ المجموع زمان وجوده بوحدته الإتّصاليّة من لوازمه ، فإذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم لم يبق الشّخص إذ لأنّ حدوثه مدخليّة فى تشخّصه ولما بعده مدخليّة فى حفظه بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود ، وليس المراد انّ كلّ جزء بخصوصه من لوازمه حتّى يرتفع الشّخص بارتفاعه . والحاصل انّ حقيقة المشخّص لكلّ شخص هو نحو وجوده وهذا النّحو يلزمه أن يقع فى زمان متّصل يرد عليه بالتّدريج أى يصل إليه جزء بعد جزء ، والقدر اللّازم له هو الّذى يستمرّ بوحدته الإتّصاليّة إلى انعدامه وهو الّذى يلزمه ويكشف انقطاعه عن عدم بقائه . ولما كان معنى لزومه له أن يرد عليه جزء ثمّ ينعدم ويرد عليه آخر وهكذا ، فكلّ جزء إنّما يتّصف باللّزوم فى ضمن الكلّ تبعا لهذا النّحو أى بأن يرد عليه ثمّ ينعدم مع بقاء الشّخص وعدم بقائه هذا اللّزوم ثابت للأجزاء وليس كلّ جزء بانفراده لازما بالأصالة والإستقلال بالمعنى المعروف حتّى يكشف ارتفاعه عن ارتفاعه ، كيف ولا هويّة له بالفعل ، على أنّا نعلم بالضّرورة انّ ارتفاعه لايوجب تبدّلا فى الشّخص مع أنّ الملزوم يتبدّل بتبدّل لازمه الحقيقىّ وليس هذا مصادرة على المطلوب لبداهته .

ثمّ من صرّح بكون الزّمان مشخّصا لم يرد بالمشخّص نفسه بل لازمه أو ماله فيه مدخل وإلّا ورد عليه لزوم اتّحاد الأشخاص الموجودة فى وقت واحد **عَلَىٰ أَنَّ الْعَقْلَ يَدْفَعُ هٰذَا دَفْعاً لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَىٰ بَيَانٍ** يعنى القول بالإعادة يدفعه العقل

بالبداهة ولاحاجة فیه إلی الدّلالة وما ذکر لـه من الأدّلة تنبیه :

قـال الخطیب الرّازی : «کـلّ مـن رجع إلی فطرتـه السّلیمة ورفض عـن نفسه المیل والعصبیّة یشهد عقله الصّریح بامتناع الإعادة » وَکُلُّمَا یُقَالُ فِیهِ فَهُوَ خُرُوجٌ عَنْ طَرِیقِ التَّعْلِیمِ إذ مقدّمات المطلوب فیه أجلی منه وهنا الأمر بالعکس. ٣

فهرست نام‌های خاصّ وفرقه‌ها وگروه‌ها

فهرست نام کتابهـــــا

فهرست مندرجات کتاب

۲۹۸ — ۳۰۲

— ۳۰۳

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavarî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Sructue of the Metaphysics of Sabzavrî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma 'âlim al-Uṣûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran 1983)

XXXI Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir-i Khusraw (1004-1091)

Zâd al-Musâfiîn, English Traslation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yâd Nama i Adîb i Nishâbûri, (Tehran, 1986).

XXXIV M. M. Naráqî (ob. 1764).

Sharḥ al Ilâhiyyât min Kitâb al-Shifâ', ed. M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII H.M.H. Sabzawârî (See No. I)

XXXVIII al-Hilli (ob. 1325) al-Suyuri (ob. 1423) al-Husayni(ob. 1423).

Al-Bab al-Hâdi 'Ashar With two commentaries *al-Nâfi Yawm al-Hashr* and *Mtftâḥ al-Bâb*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXIX H.A. Wolfson

Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparatien)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976, Second edition 1985).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Mohaghegh) (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R.A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl. 13 th centnry)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M.Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T.Izutsu and I.Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M.Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Cobin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id or Shaḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T.Izutsu and M.Mohaghegh (New York, 1977 Second edition Tehran 1983).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M.Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M.Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed.by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T.M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M.Arkoun(Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M.M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharḥ-i Manzumah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Āshtîyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under preparation).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314).
Kâshif al - Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafiʿî Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXIV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133

Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press



McGill University



Tehran University

McGill University

Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Sharh al-Ilâhiyyat

min

Kitâb-al-Shifâ'

A Commentary on Metaphysics

of

Avicenna's Kitâb al-Shifâ'

By

Mahdi ibn Abi Dharr al-Narâqî

edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986

M. M. Narâqî
d. 1764

Sharh al - Ilâhiyyât
min
Kitâb - al - Shifâ'

Tehran
1986